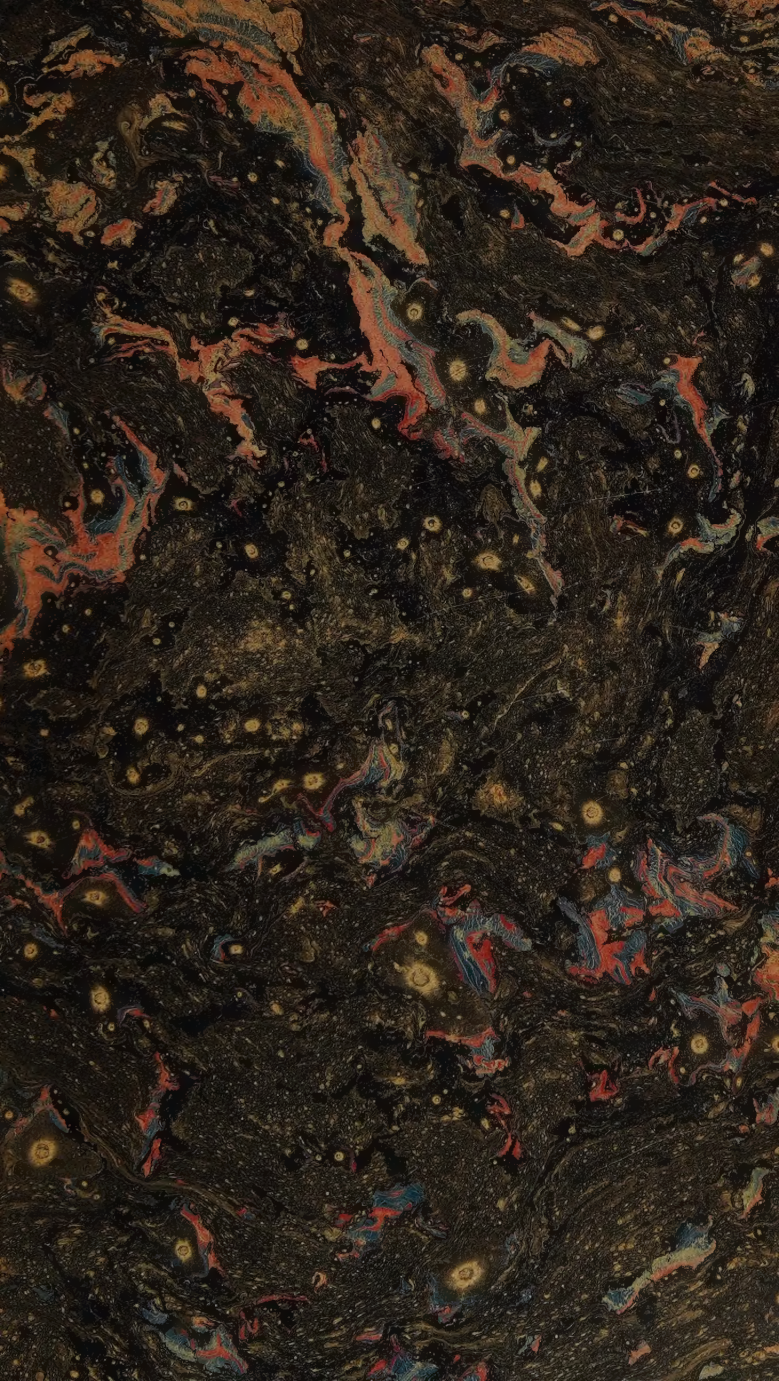


BIBLIOTHECA

FF. PRÆDICATORUM

CONVENTUS

CIVIT. BENITIÆ

Lit. 102 r
L

Pl.

# COMPENDIUM

# PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ

## AD MENTEM S. THOMÆ AQUINATIS


a Fr. IOANNE LOTTINI

ORDINIS PRÆDICATORUM

PHILOS. LECTORE IN SEM. EP. FÆSULANO


EDITUM


St. Albert's College Library


VOLUMEN II

ANTHROPOLOGIA, THEOLOGIA NATURALIS ET ETHICA


Property of
COSA
Please return
Graduate Theological
Union Library

acc. 426



FLORENTIÆ
TYPIS S. JOSEPH OLIM EQ. A. CIARDI

1900

102
L6
v. 2

Editionis jura auctori reservantur

## APPROVAZIONE

**di Mons. Carlo Falcini Prot. Apostolico e Vic. Gen. della Diocesi di Fiesole**

---

*Molto Rev.do Padre,*

Se mi fu grato il rendere pubblica testimonianza ai pregi del suo *Compendio di Filosofia Scolastica* per il contenuto del primo volume, mi riesce di assai maggiore soddisfazione il farlo ora che veggo felicemente compiuta un' opera tanto utile ai nostri Seminari. E come non potrei rallegrarmi nel vedere offerta ai giovani una guida *facile, sicura* e *completa,* seguendo la quale essi potranno, se ben m' accorgo, percorrere con lodevole e duraturo profitto un così arduo e lungo cammino? Tale è invero il suo libro, sia per la bontà del metodo sintetico col quale sono maestrevolmente raggruppate le questioni e ordinate nella mente dell'alunno in guisa da poterne meglio comprendere il nesso coi principî supremi della Filosofia scolastica; sia ancora per la schiettezza della dottrina attinta direttamente alle pure sorgenti dell'Angelico, che seppe dal connubio della Fede colla ragione derivare tanta saldezza alle speculazioni filosofiche da farne il naturale sostegno e preambolo alla Rivelazione; sia finalmente per la parte fatta alla confutazione degli errori e delle opinioni contrarie alle teorie Tomistiche, combinando con finissimo accorgimento le esigenze storiche collo svolgimento dottrinale e scientifico delle tesi da Lei propugnate. E tutto ciò con una sobrietà e temperanza di linguaggio che accre-

sce non piccolo pregio all'opera sua, e mi pare che debba renderla accettevole anche a quei dotti che da Lei possano dissentire in alcuni punti assai scabrosi, sebbene importantissimi.

Non mi è possibile, nè reputo conveniente, il rilevare i pregi spiccanti di qualche trattato o tesi sopra il resto; e confesso che mi troverei assai impacciato nel farlo, mentre il suo Corso si presenta a chi lo consideri attentamente come un tutto armonico e rigorosamente proporzionato in ogni sua parte, e la figura dell'Autore si rivela soltanto nello stile piano e spassionato, espressione di un animo mite e sereno, mentre in ogni tesi o trattato domina e grandeggia l'importanza suprema della verità che è una, necessaria, immutabile ed eterna.

Rinnovo perciò i miei voti più ardenti perchè questo Corso sia accetto favorevolmente in molti Seminarî in grazia del profitto degli alunni che hanno tanto bisogno di esser ben addestrati nelle discipline filosofiche per combattere le battaglie della Fede contro l'irruente Razionalismo.

Protestandole i sentimenti della mia più alta stima mi dico con profondo ossequio

Della Paternità V. M. R.

*Fiesole, li 3 Ottobre 1900.*

Dev.mo Servo
Can. Carlo Falcini

Al Molto Rev. Padre
Il P. Giovanni Lottini dei Pred.

---

*Nihil obstat*

*S. Dominici de Faesulis, die 3 Octobris 1900.*

Fr. Ambrosius Luddi S. Theol. Lector et Prior Conv. S. Marci de Florentia.

Fr. Ludovicus Ferretti S. Theol. Dogm. Lector in Sem. Arch. Florentino.

# ANTHROPOLOGIA

## SEU TRACTATUS DE HOMINE

### CAPUT I.

### Anthropologiae objectum et divisio

1. **Ratio hujus tractatus.** — *Anthropologia* idem est ac *tractatus de homine*. Et licet homo ad mundum visibilem ut ejus pars nobilissima pertineat, tamen ipse in sua natura omnes gradus essendi, qui in mundo sensibili reperiuntur, complectitur, imo, quamvis modo inferiori, etiam gradum essendi substantiarum, quae sunt omnino a materia separatae, in se habet. Habet enim esse commune cum corporibus inanimatis, vegetare cum arboribus, sentire cum animalibus et intelligere cum angelis. Unde homo *parvum mundum* constituere videtur; proinde non absonum erit instituere specialem tractatum circa ipsum.

2. **Anthropologiae objectum.** — Anthropologiae objectum ergo est ipse *homo* cujus nomine intelligitur illud ens, seu illa substantia, quae propriam acti-

vitatem per multiplicitatem omnium operationum vitalium explicat, quae ad tria genera reducuntur, idest, ad vegetandum, ad sentiendum et ad ratiocinandum. Prima duo genera homo habet communia cum coeteris, ultimum vero, idest ratiocinari, in quo intelligere includitur, est sibi proprium; per ipsum enim ab aliis omnibus discernitur. Homo ergo prout est principium harum operationum, et praecipue intelligendi et ratiocinandi, est objectum hujus tractatus. Omnes ergo conclusiones, quae ipsum hominem respicientes deduci possunt ex eo quod homo est principium vegetationis, sensationis et ratiocinationis, consequenter et intellectionis, constituunt scientiam *anthropologicam* (n. 202 et seq.)

3. **Anthropologiae divisio.** — Homo potest dupliciter considerari 1.° in se prout est quoddam compositum ex anima rationali et ex corpore organico; 2.° in ordine ad suas operationes. De homine in se considerato prout constat ex anima et corpore sufficienter agitur per hoc quod natura animae rationalis, et animae ordo ad corpus, declaratur; proinde 1.° dicemus de ipsa anima rationali in se, 2.° de anima in ordine ad corpus. Quoad ordinem autem, quem homo habet ad operationes suas, dicendum est de facultatibus operativis seu de potentiis hominis seu animae rationalis, 2.° de ipsis operationibus. Quibus omnibus determinatis, adsurgendum remanet ad causam ipsius animae inquirendam, proinde animae origo statuetur.

## Caput II.

### De natura animae humanae

**4. Quid doceant materialistae circa essentiam seu naturam animae rationalis.** — Materialistae et positivistae sententiam antiquorum materialistarum sequentes non solum docent animam sensitivam brutorum animantium, ut diximus supra (n. 489), consistere in temperata harmonia organici corporis, aut esse ipsum corpus, sed idipsum docent de anima ipsa rationali. Inter antiquos materialistas recensentur Democritus, Leucippus, etc. inter recentiores autem, De Lamettrie (1709-1751) et Cabanis (1757-1808) et alii quos citatos videre poteris in logica (n. 197).

Conclusio I. — *Anima rationalis neque est corpus, neque consistit in harmonia temperata corporis.*

Haec conclusio imprimis probata quoad utramque partem manet ex iis, quae in cosmologia docuimus (n. 487 et 489). Sed ob rei gravitatem iterum probanda est. Itaque:

*Prob.* Actio corporis ultra corpora non se extendit. Sed actio animae rationalis se extendit ultra corpora. Ergo anima rationalis seu intellectualis non est corpus. *Major* patet, nam nihil agit ultra suam speciem, et multo minus ultra suum genus. *Minor* etiam constat, nam actio animae rationalis, quae est intelligere et velle, se extendit ad res intelligibiles, ad ordinem moralitatis et spiritualitatis, quae corpora excedunt.

2.° Omne corpus quidquid continet per quantitatis commensurationem continet. Atqui intellectus, seu anima intellectiva, continet alia a se non per quantitatis commensurationem. Ergo anima intellec-

tiva non est corpus. *Maj. patet,* quia corpus aliud corpus continet ita, ut pars corporis contenti correspondeat parti corporis continentis, et quidem major pars majori, et minor minori. *Minor prob.* ex eo quod intellectus non intelligit neque comprehendit rem aliquam intellectam per quantitatis commensurationem; nam, quando intelligit, non per partem sui intelligit partem alicujus corporis, sed se toto intelligit totum et partem ejus.

3.° Nullum corpus replicatur supra seipsum, quamvis pars ejus possit replicari supra aliam partem. Atqui anima intellectiva replicatur supra se ipsam secundum se totam; nam ipsa *intelligit* se et *vult* se, quae actiones sunt replicativae seu reflexivae. Ergo anima intellectiva non est corpus.

4.° Anima intellectiva non constat ex materia. Ergo non est corpus. *Prob. antec.* Anima intellectiva est principium essentialiter activum et quidem nobilissimum, nam ipsa intelligit et vult, materia autem est principium passivum potentiale et imperfectissimum. Ergo anima in sui natura non includit materiam. — *Confirmatur:* Principium activum et passivum, quod est materia, realiter distinguuntur in corpore (n. 447).

5. **Corollarium.** — Anima rationalis non est extensione praedita.

Conclusio II. — *Anima rationalis est quid simplex et substantiale.*

Haec etiam conclusio probata manet ex dictis in cosmologia (n. 487), tamen specialiter haec addimus:

*Prob.* 1.ª *pars.* Operationes propriae animae rationalis, quae sunt intelligere et velle, sunt omnino simplices actus. Ergo etiam anima rationalis est omnino simplex. *Consequentia* patet, non enim effectus simplex omnino potest procedere a re composita: nam vel totus procedit ab una parte, et tunc alia super-

flua est et nihil producit (I 403, concl. VI), et ideo non est activa, et non est anima; vel partim ab una et partim ab alia effectus producitur, et tunc effectus habet partes et non est simplex. — *Antec.* est manifestum, quia intelligere et velle attingere possunt, imo de facto attingunt, objecta simplicia; igitur si dicantur composita ex partibus, vel attingunt objectum simplex per partem sui, et tunc illa pars est intellectio et volitio, alia vero pars non est intellectio aut volitio, neque actus, sed nihil.

*Prob.* 2.ª *pars:* Quamvis materia hominis, sicut et materia cujuslibet viventis, jugiter renovetur et totaliter immutetur, ut patet ex ratione nutritionis et ut physici docent, tamen semper eadem conscientia, idem semper subjectum cogitans perseverant; ego e. g. sum ille ipse ego, qui eram abhinc decem, viginti et triginta annis, et a coeteris semper eodem modo distinguor. Ergo mea personalitas, meum *ego*, non constituitur in se, neque distinguitur ab aliis per materiam: ergo per aliquid omnino a materia distinctum et diversum. Ergo in me est aliquid a materia distinctum, diversum, stabile, idem perseverans, quod procul dubio est aliquid substantiale, utpote ad meam personalitatem intrinsece pertinens et ipsam constituens. Hoc autem est quod recte anima rationalis vocatur, utpote principium ratiocinationis. Ergo anima rationalis est quid substantiale, et incorporeum.

*Confirmatur:* Mea personalitas, idest τὸ *ego,* est quid substantiale et permanens, nam *ego* sum ille ipse *ego* qui eram ab hinc decem, viginti etc. annis; ergo per aliquid substantiale constituitur. Atqui nonnisi per animam rationalem constituitur mea personalitas. Ergo anima rationalis est quid substantiale. — *Prob. minor.* Nam ego ipse sum eadem semper persona, quae ratiocinatur et intelligit, quod non esset si non consti-

tuerer per animam rationalem, nam persona constituitur per id quod est nobilissimum in illa; hoc autem non est nisi principium intellectionis, idest anima rationalis; 2.° mea personalitas non constituitur per materiam quae jugiter, et progressu temporis tota renovatur, ut docent physici: ergo per aliquid a materia distinctum, quod anima vocatur et est principium primum intellectionis in me.

6. **Corollarium.** — Ex quibus patet evidentissime animam rationalem non consistere in temperata harmonia corporis humani, nam haec harmonia nihil est aliud quam modificatio corporis, et accidens ejus.

7. **Quaestio.** — Quaeritur nunc an anima rationalis, quamvis corpus non sit, neque materiam includat, tamen in suo esse a materia vel a corpore dependeat, ita ut sine corpore vel sine materia subsistere nequeat; breviter quaeritur an sit per se subsistens et spiritualis.

8. **Determinatio quaestionis.** — Si anima rationalis per se ipsam intelligit non per organismum corporeum, sequitur ipsam in suo operari non dependere a corpore, sed esse omnino independentem; nam tunc ejus actio, quae est intelligere; ab ipsa sola procedit, et manet in ipsa; et ideo anima etiam in suo esse a corpore et a materia erit omnino independens. Sufficit ergo ad probandam animae humanae spiritualitatem probare quod intellectus non est facultas organica seu corporis, sed solius animae, quae corpus non est: sit igitur.

Conclusio: *Anima rationalis est spiritualis seu per se subsistens.*

*Prob.* Intellectus non est facultas organica seu compositi, sed est solius animae: ergo intelligere, quod est propria operatio animae intellectivae seu humanae, non dependet a materia: ergo neque ipsa

anima in suo esse a materia dependet. — *Conseq. patet,* nam agere sequitur esse et ei proportionatur. *Prob. antec.* multipliciter:

1.° Ad hoc ut facultas aliqua organica percipiat sua objecta, oportet ut nihil horum objectorum habeat in semetipsa. Atqui facultas intellectiva percipit omnia corpora organica et inorganica. Ergo in sua natura oportet ut nihil illorum corporum sive organicorum sive inorganicorum habeat; et ideo ipsa est omnino inorganica. — *Prob. maj. inductive.* 1.° ad hoc ut oculus colorata percipiat, oportet ut nullum coloratum habeat in se; nam si in se haberet unum coloratum, non posset omnia colorata percipere; idipsum dicendum est de aliis potentiis organicis; unde si tactus in se habeat calorem, non potest percipere alia objecta calida: si gustus in se habeat aliquem saporem, alia sapida percipere non potest; alia enim omnia videntur illum ipsum saporem habere. Item cum sonus est in aure, auris non potest audire et distinguere alios sonos sicut oportet, etc. Et multo minus posset percipere quilibet organus sensorius alia objecta extra se posita, si aliquod determinatum objectum permanenter in ipso existeret; sicut si lingua esset permanenter affecta colerico humore (sicut in infirmis contingit) etiam dulcia viderentur esse amara. Si autem aliquod objectum determinatum non solum esset in ipso organo, sed identificaretur cum ipso, adhuc difficilius organus percipere posset alia objecta: sicut si aliquis sapor determinatus esset ipsa natura gustus, alii sapores non possent ullo modo percipi a gustu; item si auris esset sonus etc.

2.° Hoc est singulare in intellectu quod percipit actum suum et seipsum totaliter. Atqui nullus organus percipit actum suum aut se. Ergo intellectus non est organica facultas. — *Prob. minor* inducendo per singula; oculus non percipit actum suum, neque auris,

neque gustus, neque tactus etc. Et quamvis sensus communis percipiat actus sensuum externorum, non tamen percipit se. — *Prob.* 2.° *eadem minor:* organus cum sit corporeus, materialis, extensus, non potest agere supra seipsum, in seipsum reflectendo, praecipue se totum amplectendo. — *Prob.* 3.° *eadem minor:* Si organismus seu facultas organica percipere se posset, necessario et semper seipsam perciperet, cum sit sibi semper praesens, eo ferme modo, imo a fortiori, quo percipit objectum quod est ei praesens, sicut gustus semper percipit dulce, si dulce semper existat in ore: imo si facultas organica seipsam percipere posset, omnia perciperet ad modum sui esse, sicut gustus ad modum dulcis et amari percipit ex eo quod dulce vel amarum ponitur in ipso.

3.° Quilibet sensus redditur ineptus ad percipienda objecta inferiora, imo et corrumpitur a praesentia et actione excellentis sensibilis, ut patet inducendo per singula. Atqui intellectus non corrumpitur a praesentia excellentis intelligibilis, non ineptus redditur ad intelligenda inferiora; sed e contra redditur aptior: nam qui superiora intelligit facilius intelligit inferiora. Ergo intellectus non est materialis sicut organismus, sed aliquid sine materia, distinctum ab organismo et a corpore, seu ab organismo independens.

4.° In senibus, in quibus debilitatur organismus, vis intellectiva saepe est pertectior: senes enim prudentiores et sapientiores sunt, quam essent cum erant juvenes, perfectissimum organismum habentes. Ergo vis intellectiva non est facultas organica neque ab organismo dependens.

5.° Nulla facultas organica apprehendit aliquid ut a corporibus distinctum; solus intellectus apprehendit objecta praescindendo a corporibus, et corporibus superiora, imo ipsa corpora modo universali et sub

quadam necessitate apprehendit. Ergo intellectus non est facultas organica, neque ab organismo dependet.

6.º Nulla facultas organica recipit in se formas universales, idest, abstractas a conditionibus materialibus, cum ipsa, utpote materialis, nonnisi materialiter formas recipere possit, ac proinde individuas, contingentes et repraesentativas solummodo individui determinati. Atqui intellectus recipit in se formas universales, quae ad omnia repraesentanda ordinantur, etiam infinita si dentur; et quidem sub ratione necessitatis, immobilitatis, aeternitatis (I, 209 et seq.). Ergo intellectus non est facultas organica, seu non pertinet ad organismum, sed ad animam solam et est ab organismo omnino independens.

9. **Solvuntur difficultates.** — *Obj* 1.ª Quod tangit corpus neque spirituale neque simplex est. Atqui anima humana tangit corpus. Ergo neque spiritualis neque simplex est.

*Resp. dist. maj.* Quod tangit corpus contactu quantitativo neque.... *conc.* Quod tangit.... contactu virtutis, spirituale non est, *nego. Et contrad. minor. nego conseq.* — Anima non tangit corpus eo modo, quo unum corpus tangit aliud, idest applicando suam quantitatem; nam anima quantitatem seu extensionem non habet; sed tangit corpus applicando suam virtutem; et hoc manifestum est ex modo diverso tangendi, nam corpus nonnisi exterius tangit aliud corpus, extensionem suam extensioni alterius corporis applicando: sed anima interius corpus tangit in quacumque parte ipsum penetrando, et quasi in ipso incedendo et pervadendo ipsum.

*Obj* 2.ª Intelligere est actio propria hominis. Atqui homo est substantia quaedam composita ex anima rationali et corpore organico. Ergo intelligere non est actio solius animae, sed totius compositi.

*Resp. dist. mai.* ut suppositi seu ut *principii quod, conc.* ut naturae seu ut *principii quo, subdist.* ratione partis formalis ipsius, quae est anima intellectiva *conc.* ratione totius naturae humanae, ut constat ex anima intellectiva et corpore, *nego. Conc. minorem* et *nego conseq.* — In homine duo considerantur: 1.° persona, quae est principium *quod* intellectionis, et cujuscumque actionis; et sic vere homo est qui intelligit et operatur (I, 335 : 2.° natura humana, quae est principium *quo* operationum; tamen aliter est principium *quo* operationum sensitivarum et intellectivarum; sensitivarum ut est quoddam compositum ex anima et corpore, intellectivarum per nobiliorem partem sui, idest, per animam intellectivam.

*Instabis.* Quaelibet natura est principium *quo* suae propriae et specificae operationis. Atqui propria et specifica operatio naturae humanae est intelligere. Ergo natura humana, quae est composita ex anima et corpore, est principium *quo* intellectionis.

*Resp. dist. maj.* vel ratione sui, ut est quoddam totum, vel ratione partis suae *conc.* semper ratione sui complete sumpti, *nego. Conc. min.* et *nego conseq.* Ad hoc ut natura sit principium *quo* suae operationis, sufficit ut pars ejus sit principium *quo*, e. g. ut corpus vel organismus animalis possit dici principium *quo* visionis, sufficit ut *oculus,* qui est pars corporis, sit principium *quo* visionis: et similiter ut natura humana dici possit principium *quo* intellectionis, sufficit ut anima intellectiva, utpote pars ejus, sit principium *quo* intellectionis.

*Urgebis:* Operatio formae, quae totum suum esse communicat materiae, non a sola forma est, sed a composito; nam compositum habet esse formae, idest, vel sensitivum vel intellectivum. Atqui anima intel-

lectiva totum esse suum communicat materiae seu corpori. Ergo propria operatio animae intellectivae, idest, intelligere procedit a composito.

*Resp. dist. maj.* si forma communicat esse suum secundum omnem gradum essendi *conc.* secus *nego.* Et *contrad. min.* totum esse suum, idest, secundum omnem gradum essendi, *nego;* secundum aliquem gradum essendi, *conc.* — Anima intellectiva non communicat esse suum corpori secundum omnem gradum, sed secundum gradus inferiores, idest secundum quod est principium vegetationis et sensationis, non autem secundum quod est principium intellectionis: idest dat corpori esse vegetativum et sensitivum non esse intellectivum; nam esse intellectivum materiae communicari formaliter non potest. Unde anima, utpote simplex, dat corpori esse suum totum, sed non totaliter, ut melius explicabitur infra.

*Obj.* 3.ª Intelligere animae dependet a phantasmatibus; ergo a corpore. Ergo anima etiam in suo esse dependet a corpore.

*Resp. dist. antec.* intelligere animae dependet a phantasmatibus subjective, *nego;* obiective et ministerialiter, *conc.* et in eodem sensu distincto *primo conseq. nego secundum conseq.* — Concedimus quod intelligere animae in praesenti statu indigeat consortio et ministerio phantasmatum, et sic a corpore dependeat; sed haec dependentia est pure objectiva, quatenus scilicet, anima indiget ut ei per phantasma exhibeatur objectum; sed tamen non dependet subjective quasi sit actus phantasiae aut corporis, et ideo ratio non sequitur.

10. **Quaeres.** — Fieri ne potest de potentia Dei absoluta ut materiae seu corpori conveniat actio quae est intelligere?

*Resp.* negative quia est omnino contradictorium. Nam intelligere est operatio omnino spiritualis, idest elevata supra conditionem naturae corporeae et materiae, et ideo a materia independens: est autem contradictorium adserere quod aliquid sit a materia independens, elevatum supra ipsam materiam, et quod a materia seu a corpore dependeat ut effectus ejus.

## Caput III.

### De immortalitate seu de incorruptibilitate animae humanae

11. **Immortale et incorruptibile.** — Quod nunquam moritur immortale dicitur; incorruptibile autem dicitur quod corruptioni non subjacet. Unde quidquid est immortale dici potest incorruptibile, sed non quidquid dicitur incorruptibile apte dici potest immortale. Materia prima e. g. dici potest incorruptibilis, non tamen dici potest immortalis. Igitur incorruptibile, si est vita praeditum dici potest immortale. Quia ergo anima est vita praedita, in praesenti idem est incorruptibile et immortale.

12. **Corruptibile per se et corruptibile per accidens.** — Aliquid potest esse subjectum corruptioni tripliciter 1.° per se, 2.° per accidens, 3.° per causam extrinsecam. Quod corrumpitur ex hoc quod in partes, ex quibus coalescit, resolvitur, dicitur corrumpi per se, sicut corpus animalis; quod autem cessat esse ex eo quod subjectum, in quo est, fit indispositum, aut in partes resolvitur, dicitur corrumpi per accidens. Sic corrumpitur anima brutorum, quia

ipsa, cum sit simplex, non resolvitur in partes, sed cessat esse ex eo quod corpus, in quo est, dissolvitur. Per causam extrinsecam autem dicitur corrumpi illud, quod licet de se non tendat ad non esse, tamen ab aliquo agente extrinseco, a quo pendet, destruitur.

13. **Immortale ab intrinseco et immortale ab extrinseco.** — Immortale duplex distinguitur: ab intrinseco et ab extrinseco. Immortale ab intrinseco dicitur illud, quod neque per se, neque per accidens corruptioni subjcitur: illud autem quod aut per se, aut per accidens corruptioni est subjectum, si forte semper conservetur in esse a Deo, dicitur immortale ab extrinseco; e. g. si Deus animal aut animam bruti semper in esse conservaret, animal aut bruti anima esset immortalis, non tamen ab intrinseco, sed exclusive ab extrinseco; e contra Angelus ex sua natura intrinseca est immortalis, quia de se non tendit in corruptionem.

14. **Quaestio definienda.** — Quaestio ergo definienda in praesenti haec est, an anima humana sit immortalis, et quomodo, an ab extrinseco, an ab intrinseco. Duo ergo definienda sunt: 1.° an anima humana sit immortalis, 2.° an sit immortalis ab intrinseco, vel solummodo ab extrinseco.

Conclusio I. — *Anima humana immortalis est.*

*Prob.* Quod tamquam certum admittitur a consensu communi generis humani est ut tale omnino retinendum (I, n. 190). Atqui animam humanam esse immortalem admittitur a sensu naturae communi, cum nulla natio, nullus populus, nulla gens existat, quae immortalitatem animae non agnoscat, ut patet ex historia. Ergo anima humana vere immortalis est.

2.° In anima humana est naturalis et fundamentalis tendentia ad felicitatem, quam ipsa inces-

santer quaerit et quam potest invenire, natura enim non dat inclinationem ad id quod est impossibile. Atqui si anima humana non est immortalis, non est possibile ut talis inclinatio expleatur, et inveniatur felicitas. Ergo anima humana immortalis est. *Prob. minor:* Vera felicitas non potest inveniri nisi expellatur omne malum: non autem amovetur omne malum, admissa hac sola praesenti vita, cui mors et destructio conjungitur.

3.° Sanctitas et justitia divina exigunt ut unicuique tribuatur juxta opera sua, idest bene agentibus congruentia et proportionata praemia conferantur, male autem agentibus congruentes et proportionatae poenae, ita scilicet ut sanctitas et justitia divina splendescat et publice manifestetur (cf. Cosmol. n. 511). Atqui in hac vita debita praemia bene agentibus non semper conferuntur, neque male agentibus debitae poenae: cum saepe virtuosi viri tribulationibus, egestate etc. vexentur, et male agentes prospere vivant. Ergo admittenda est altera vita, in qua sanctitas et justitia Dei omnibus patefiant.

Conclusio II. — *Anima intellectiva sive humana est immortalis ab intrinseco.*

*Prob.* Anima humana neque per se corrumpitur, neque per accidens. Atqui quod neque per se corrumpitur, neque per accidens est incorruptibile ab intrinseco (n. 13). Ergo anima humana est incorruptibilis ab intrinseco. — *Prob. maj.* Anima humana non habet partes in quas resolvi possit, cum ipsa non sit corpus, imo sit simplex (n. 5). Ergo per se non corrumpitur (n. 12). Anima humana, utpote intellectiva, est per se subsistens, et ideo ipsa est independens a materia et a corpore (n. 8) ergo neque corrumpitur ex corruptione corporis: ergo non corrumpitur per accidens (n. 12).

2.° Naturale, et fundamentale desiderium, seu naturalis et fundamentalis inclinatio propria alicujus naturae specificae praecipuae, nobilissimae, oportet ut impleatur: cum talis inclinatio frustra esse non possit. Atqui desiderium essendi semper est naturale, proprium et fundamentale in natura intellectiva. Ergo naturale desiderium essendi semper, quod est in anima humana, expletur de facto, et ideo anima humana est immortalis. — *Declaratur minor*: Naturale, proprium et fundamentale desiderium naturae cognoscitivae sequitur naturalem propriam et fundamentalem cognitionem ejus, et ideo respicit objectum naturale proprium et fundamentale talis cognitionis: naturale autem, proprium et fundamentale objectum cognitionis intellectivae est esse universale, necessarium, et esse semper. Ergo desiderium essendi semper est naturale, proprium et fundamentale in natura intellectiva, ut intellectiva est.

*Confirmatur ex facto:* In homine est naturale desiderium *essendi semper,* ut patet ex facto ipso. Naturalis autem inclinatio non potest esse frustra; nam opera frustranea sunt opera insipientiae, quae in auctorem naturae cadere non possunt. Atqui si anima humana non esset immortalis, esset frustra tale desiderium, nam homo mortalis est. Ergo dicendum est quod anima humana est immortalis.

*Dices:* Anima humana potest a Deo annihilari: ergo saltem ex hac parte dubitari licet de ejus immortalitate.

*Resp. Dist. antec.* de potentia absoluta *conc.,* de potentia ordinaria *nego.* Vel etiam: *transmitto antec.* et *nego conseq.* — Ex hac difficultate magis roboratur nostra demonstratio, nam permanentia rerum in esse non judicatur ex eo quod Deus facere possit, sed ex natura ipsarum rerum. Ratio est quia ad providentiam

et sapientiam Dei pertinet res conservare in esse secundum conditionem naturae ipsarum rerum et secundum leges in ipsis rebus a Deo statutas. Ergo sicut ex eo quod conditio alicujus naturae est ut corruptioni subdatur, optime infertur absque omni dubio, quod res illa non est incorruptibilis, et non semper perseverat in esse, quamvis Deus possit illam rem conservare in esse ut sit semper, ita etiam ex eo quod res ex sua natura non subest corruptioni optime infertur, et absque omni dubio, quod semper perseverabit in esse. Insuper, ex eo quod res habent naturam magis firmam optime et absque omni dubio concludimus quod eorum esse majorem habet diuturnitatem; e. g. quod terra habeat majorem diuturnitatem, quam animal, et sol majorem diuturnitatem quam lapis, et quod semper magis resplendet quam luna, quamvis ex omnipotente Dei virtute oppositum fieri possit. Ergo ex eo quod aliquod ens nullo modo corruptioni vel dissolutioni ex sua natura subjicitur, optime et absque omni dubio deducitur semper perseveraturum in esse, licet ex virtute omnipotentis Dei oppositum fieri possit.

3.° Anima humana perficitur per hoc quod a corpore abstrahitur, imo quanto magis abstrahitur a corpore per suas operationes tanto magis perficitur; insuper ejus operatio secundum quam abstrahitur a corpore attingit esse seu objectum sempiternum, imo et ipsa corruptibilia apprehendit abstrahendo ab earum corruptione, ab earum contingentia, ab earum tempore; unde prout sunt apprehensa a mente habent incorruptibilitatem, necessitatem et sempiternitatem. Atqui operatio sequitur esse et ei proportionatur, natura operationis, et modus designat naturam et modum essendi subjecti cujus est. Ergo anima non perit per hoc quod corpus corrumpitur, sed magis

perficitur, et semper perseverat in esse. *Major.* quoad primam partem *prob.* Anima perficitur scientia et virtute, secundum scientiam tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat, et quanto immaterialius res materiales apprehendit, virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Secunda pars majoris manifesta est (cf. Ont. n. 223 in resp. 2.ae obj.).

15. **Solvuntur difficultates.** — 1.a Res quae habet durationem infinitam est infinita. Atqui anima humana non est infinita. Ergo non habet durationem infinitam, et ideo non est incorruptibilis.

*Resp. dist. maj.* Res quae habet durationem infinitam in esse formaliter ex ipsa essentia sua *conc.* quae habet durationem infinitam in esse, per esse distinctum ab essentia *nego. Transeat minor.* et *nego conseq.* Anima humana habet durationem infinitam utique, sed quia habet durationem formaliter ex esse quod ab ipsa distinguitur, et quod convenit ei per influxum et causalitatem divinam, ideo ipsa non est infinita, simpliciter loquendo in sua essentia, est tamen in ipsa aptitudo ad retinendum esse semper, et semper de facto retinet, supposito divino influxu.

*Obj.* 2.a Quod dependet a corpore quoad suam originem, cum corpore perit. Atqui anima humana dependet a corpore quoad suam originem. Ergo anima humana cum corpore perit.

*Resp. dist. maj.* Quod dependet quoad suam originem a corpore sicut a causa, sive principali, sive instrumentali, cum corpore perit, *conc.* Quod dependet a corpore sicut a conditione pura, *nego.* Et *contrad. min. nego conseq.* Anima humana utique dependet a corpore sicut a conditione, nam ipsa non producitur nisi in corpore; sed tamen cum in sua

operatione, et ideo in suo esse, a corpore non dependeat (n. 8), neque a corpore dependet, sicut a causa, ut suo loco magis declarabitur: et ideo ratio non sequitur.

*Obj.* 3.ª Anima humana dependet a corpore sicut a subjecto et a causa. Ergo ipsa perit cum corpore. *Prob. antec.* Anima humana 1.° individuatur a corpore, 2.° adolescit et senescit cum corpore. Sed quod est hujusmodi dependet a corpore sicut a subjecto et a causa. Ergo anima humana dependet a corpore sicut a subjecto et a causa.

*Resp. nego antec.* et *conseq. ad prob. dist. maj.* quoad 1.m partem: anima humana individuatur hoc est fit individua et haec anima, per ordinem ad corpus *conc.*, inviduatur per hoc quod est actu in corpore formaliter loquendo *nego* (I. n. 459): quoad 2.m partem *maj. dist.* etiam: anima..... adolescit et senescit quoad suam substantiam considerata *nego*, nam in sua substantia est omnino simplex et invariabilis. Quoad operationes *subdist.:* quoad operationes communes, quae sunt vegetare et sentire *transeat.*, quoad operationes sibi proprias, quae sunt *intelligere* et *velle*, *nego*, simpliciter et absolute loquendo. Anima humana in sua substantia utpote simplex et spiritualis, semper eadem invariabilis omnino perseverat: quoad operationes autem quas habet communes cum corpore adolescere et senescere intelligitur, quatenus tales operationes sunt magis vel minus perfectae: hoc tamen non contingit ex parte animae, sed ex parte organismi corporei, qui magis fortificatur in adolescentia et debilitatur in senectute. Unde, ait Aristoteles quod si senex acciperet oculum juvenis, idest haberet organismum perfectum et dispositum, sicut juvenis, videret sicut juvenis. Proinde dixi *transeat.* At si loquamur de operatione propria animae, quae

est intelligere et velle, perfectius exercentur in aetate adulta simpliciter et absolute loquendo, quam in juventute. Et senes prudentiores sunt et firmiori voluntate deliberant et firmius et immobilius propriis persuasionibus adhaerent: judicium eorum securius et maturius est. Contingit tamen quandoque quod in senibus neque intelligere et velle perfecte exercentur: sed hoc non est ex eo quod animus eorum senescat, nam secus in omnibus senibus magis vel minus semper id contingeret; sed est ex eo quod intellectus in praesenti statu indiget consociatione imaginationis, ut procedat in actum suum, imaginatio autem est facultas organica, quae ex ipsa senectute debilitatur.

## Caput IV.

### De unione animae humanae ad corpus

16. **Ratio capitis.** — Considerata anima humana in sua natura, consideranda est in ordine ad corpus. Et plura sunt determinanda: 1.° de ipsa unione ad corpus, 2.° de ejus unitate et multiplicatione, et 3.° de sede ipsius respectu corporis. De primo in praesenti capite, de aliis in sequentibus capitibus dicetur.

17. **Quaestio prima.** — Primo quaeritur an anima humana sit forma substantialis corporis humani, (I, n. 406 et n. 451) seu hominis; ratio quare movetur haec quaestio est, quia ex unione *animae* et *corporis* habetur unum esse simpliciter, nempe homo; et ideo quaeritur an anima sit principium essendi hominis et corporis.

18. **Sententiae philosophorum.** — Plato posuit quod anima esset homo, et quod uniretur corpori solummodo, ipsum movendo, idest eo modo, quo motor

unitur mobili et nauta navi. Posuit ergo quod anima et corpus essent duo entia completa habentia proprium esse distinctum, imo diversum: Qua posita doctrina sequebatur ex unione animae intellectivae ipsi corpori non haberi aliquod ens distinctum, et unum per se. Quoad substantiam idem docuerunt quidam recentiones philosophi, quos inter cartesiani recensentur. De Bonald definit *hominem: intelligentiam organis corporeis utentem.*

Conclusio I. — *Anima humana seu intellectiva non est homo.*

Haec nostra conclusio probari potest imprimis ex sensu naturae communi; nam omnes nomine hominis non animam solam intelligunt, sed ipsum compositum constans ex anima et corpore. Sed hoc argumento relicto:

*Prob.* Nomine hominis communiter loquendo intelligimus illud, quod est principium et subjectum tum intellectionis, tum sensationis, idest non solum id quod intelligit sed etiam quod sentit, ut docet ipsemet Plato. Atqui anima sola non potest esse id quod sentit, nam id quod sentit est ipsum compositum (I, n. 335 et n. 496). Ergo anima sola non potest esse homo.

2.° Operationes tum animae tum corporis eidem principio substantiali quod est suppositum, et est Petrus ipse, tribuuntur, nam Petrus ipse est qui intelligit, qui sentit, qui vegetat, qui cadit etc. Atqui hoc principium est aliquid ab anima distinctum, ut patet, nam operationes corporis animae tribui non possunt. Ergo Petrus vel Paulus est persona distincta ab ipsa anima, ergo anima non est homo.

Conclusio II. — *Anima humana est forma substantialis hominis.*

*Prob.* Principium, quo aliqua res constituitur in aliqua determinata specie, et specifice ab aliis distin-

guitur, est forma substantialis illius (I, 407). Atqui anima humana est principium, quo homo in specie humana constituitur et ab aliis rebus specifice distinguitur. Ergo anima humana est forma substantialis hominis.

2.° Principium primum substantiale operationis specificae et propriae alicujus naturae sensibilis est forma substantialis talis naturae. Atqui anima humana seu intellectiva est principium primum substantiale operationis specificae et propriae hominis. Ergo anima humana seu intellectiva est forma substantialis hominis. *Prob. minor:* nam operatio propria hominis, inquantum est homo, est intelligere, cujus principium primum substantiale non potest esse in homine nisi anima intellectiva.

Conclusio II. — *Anima humana est forma substantialis corporis humani.*

*Prob.* Primum principium actionis alicujus rei sive transeuntis sive immanentis, est forma substantialis illius. (I, 454). Atqui anima humana est primum principium quo corpus humanum operatur opera vitae, idest quo nutritur, sentit etc. Ergo anima humana est forma substantialis corporis humani.

2.° Anima humana est id per quod corpus humanum constituitur humanum seu in specie humana et ab aliis corporibus substantialiter distinguitur. Atqui id per quod aliqua res vel aliquod corpus constituitur substantialiter tale, seu in sua specie, et ab aliis corporibus substantialiter distinguitur, est forma substantialis ejus. Ergo anima humana est forma substantialis corporis humani.

3.° In una re specifica per se una, sicut est homo, non potest esse nisi unum esse substantiale omnibus partibus commune. Atqui ubi est unum esse substantiale, nonnisi una forma substantialis esse potest. Cum

ergo anima humana sit forma substantialis hominis consequitur quod ipsa sit etiam forma substantialis corporis humani. — Haec doctrina ut certissima est retinenda non solum ob rationes vere demonstrativas, quas attulimus; sed etiam quia a Clemente V in concilio generali Viennensi ut doctrina fidei credenda proponitur; dicit enim esse censendum tanquam *haereticum* « qui adserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva, non sit forma corporis humani per se et essentialiter » Idem confirmavit Leo X in concilio Lateranensi, et Pius IX contra errores Guntheri.

Conclusio III. — *Quamvis anima humana sit forma substantialis corporis humani, tamen non communicat corpori formaliter proprium esse secundum gradum intellectivum.*

Adverte verba conclusionis *formaliter,* nam non negamus animam rationalem communicare proprium esse, quod est realiter intellectivum: sed negamus solum quod communicet esse intellectivum quoad effectum formalem intellectualitatis.

*Prob.* Nullum corpus neque corpus humanum potest dici intellectivum seu substantia intellectiva. Atqui si corpori communicaretur ab anima esse secundum gradum intellectualitatis formaliter, corpus humanum esset vere et posset dici intellectivum, vel intellectiva substantia. Ergo anima humana, quamvis communicet proprium esse totum, utpote simplex, non tamen communicat ipsum formaliter, prout importat intellectualitatis gradum. *Maj. patet*, nullum enim corpus est substantia intellectiva. *Minor prob.* quia esse formale alicujus rei potest de ipsa re praedicari.

*Confirmatur*: Natura cui competit esse formale ordinatur ad operationes eliciendas proprias illius esse formalis. Atqui corpus humanum, ut est etiam for-

maliter humanum non ordinatur secundum proprium esse ad intelligendum. Ergo corpori humano non communicatur esse animae secundum gradum intellectualitatis formaliter loquendo. Unde S. Thomas ait (q. disp. de anima art. 1.° ad 18.m) « Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad *esse* animae participandum secundum *totam suam nobilitatem et virtutem*. Et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus. » (Cf. etiam infra n. 19, ad 1.m).

19. **Corollaria praecedentis doctrinae.** — Anima et corpus in eodem esse conveniunt, quia esse animae est etiam esse corporis, diversimode tamen convenit utrique, nam convenit animae ut danti, corpori vero ut accipienti.

II. Anima ergo immediate et per se corpori unitur, quia esse quod anima corpori communicat est esse substantiale, esse autem substantiale est primum, quod in re consideratur, et ideo nullum aliud esse supponit. — Imo anima unitur immediate materiae primae, non ergo mediante aliqua actione corporis corpori unitur.

III. Anima ergo et corpus conveniunt in eodem esse compositi, idest hominis, qui ex eis exurgit.

IV. Et quia homo est nova et distincta essentia, imo quia est suppositum et persona, ideo unio animae et corporis dici potest et debet essentialis et personalis, quatenus scilicet in eadem persona, quae ex eorum unione resultat, subsistunt.

V. Non tamen dici potet corpus uniri animae in persona, vel unione personali, quia anima personalitate destituitur (I, n. 336).

VI. Patet etiam absurditas sententiae Rosminianae constituentis unionem animae cum corpore in actu intellectuali percipiente sensationem fundamentalem,

qua anima sensitiva, juxta Rosminium, proprium corpus jugiter sentit. — Nam haec unio rosminiana praeter quam quod supponat dari sensum fundamentalem (quod esse falsum infra demonstrabitur), unionem supponit, cum anima non possit sentire et percipere objectum nisi ei prius aliquo modo coniungatur. Insuper haec unio non est substantialis, sed accidentalis, neque anima in hac sententia dici potest forma corporis, sed potius corpus debet dici forma perceptionis, et ideo animae; objectum enim habet rationem formae.

20. **Solvuntur difficultates contra 2.m conclusionem.** — *Obj.* 1.a Virtus intellectiva non potest esse forma corporis. Atqui anima intellectiva est nobilior ipsa virtute sua intellectiva. Ergo multo minus anima ipsa potest esse forma corporis.

*Resp. dist. conseq.* anima intellectiva non potest esse forma corporis communicando corpori esse formaliter secundum gradum intellectualitatis *conc.*, secus *nego.* Ad rem S. Thomas: « Anima humana non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem, et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. » (1.a p. q. 76, a. 1.° ad 4.m)

*Obj.* 2.a Forma corporis est quid corporeum. Atqui anima intellectiva non potest dici corporea. Ergo non est forma corporis.

*Resp. dist. maj.* forma corporis est quid corporeum, idest est quid extensum vel materiale *nego ;* est quid actuans et determinans corpus *conc.* Et *contradd. min.* anima intellectiva non potest dici corporea: idest: non potest dici extensa vel materialis *conc.* non potest dici quid actuans corpus *subdist.* quasi a corpore de-

pendens *conc.* a corpore independens *nego.* Et *nego consequentiam.* Forma corporis a materia distinguitur omnino, neque extensionem importat, sed actualitatem et perfectionem, quae potest esse tanta, ut ipsa forma sit omnino independens a materia, ut patet ex iis, quae dicta sunt in praecedentibus: consule etiam Cosmolog. (n. 444 et seq.).

*Obj* 3.ª Esse animae et esse corporis substantialiter differunt. Ergo esse corporis non potest esse ab anima communicatum. *Prob. antec.* esse animae est simplex et invariabile, esse corporis est compositum, mutabilitati et innovationi subjectum. Ergo differunt substantialiter.

*Resp. dist. antec.* si per esse corporis intelligatur ipsum compositum ex ea parte qua se tenet ex parte materiae et potentialitatis, esse corporis substantialiter differt ab esse animae *conc.* Si per esse corporis intelligatur ipsum esse compositi, quatenus se tenet ex parte formae et actus *nego.* Et *contrad. primum conseq.* Esse corporis idest ipsum compositum quatenus se tenet ex parte materiae et potentialitatis *conc.*; quatenus se tenet ex parte formae *nego.* Ad *prob. conc.* 1.m partem *antec.* ad 2.m partem *dist.* esse corporis est compositum quatenus importat materiam et formam *conc.* quatenus se tenet ex parte formae et actualitatis est compositum *nego:* idem dicendum est de mutabilitate et innovatione, quae scilicet se tenet ex parte materiae, quatenus materia renovatur, sed non ex parte formae. Insuper corpus desinit esse per corruptionem per hoc quod anima non amplius communicat esse suum corpori vel materiae, et ideo quatenus materia vel corpus deficit ab esse animae.

21. **Solvuntur difficultates contra 3.m conclus.** *Obj.* 1.ª Anima intellectiva per se et essentialiter est forma corporis humani. Atqui si anima intellec-

tiva non communicaret corpori esse formaliter secundum gradum intellectualitatis, non esset per se et essentialiter forma corporis humani. Ergo anima intellectiva communicat esse proprium corpori formaliter secundum gradum intellectualitatis.

*Resp. dist. maj.* Anima intellectiva est per se et essentialiter forma corporis in primo tamen modo dicendi per se primo *nego;* per se, idest in primo modo dicendi per se secundo *conc.* Et *contrad. min. nego conseq.* explicationem distinctionis invenies in logica (n. 58). Nunc sufficiat observare quod non solum differentia specifica praedicatur per se et essentialiter de aliquo subjecto, sed etiam ipsa ratio generica, e. g.: de homine non solum rationale vel intellectivum, sed etiam animal, substantia etc. per se et essentialiter praedicatur.

*Instabis.* Anima intellectiva constituit corpus humanum ut humanum est. Atqui corpus humanum non est humanum nisi per esse animae secundum gradum intellectualitatis. Ergo anima formaliter communicat esse secundum gradum intellectualitatis. *Prob. minorem.* Corpus hominis constituitur vegetativum per hoc quod anima praestat in ipso substantialem effectum formalem vegetationis, constituitur sensitivum per hoc quod praestat substantialem effectum formalem sensationis; ergo constituitur humanum per hoc quod anima in ipso praestat effectum formalem substantialem intellectionis.

*Resp. nego* suppositum argumenti; nam supponitur in argumento corpus humanum esse naturam *completam* in propria specie constitutam. Certe si corpus humanum esset natura completa in sua specie constituta oporteret quod gradum novum essendi formaliter, a quo denominaretur, adderet gradibus essendi vegetativi et sensitivi: talis autem gradus non pos-

set esse nisi intellectivus. Sed quia corpus humanum non est natura completa in sua specie, est enim pars hominis, qui est natura completa, et in quo formaliter est gradus essendi intellectualitatis, ideo corpus humanum talem gradum essendi in se formaliter non importat, quamvis tali gradui de necessitate materialiter conjungatur; dicimus ergo quod reductive pertinet ad speciem vel genus, et ideo non est necesse ut de eo praedicentur ea quae praedicantur de specie in recto, licet praedicentur de ipso in obliquo: unde recte dici non potest *corpus humanum est substantia intellectiva;* dici tamen potest: *corpus humanum pertinet ab substantiam intellectivam.* Ad rem S. Thomas: « Substantia intellectualis et corpus, quae seorsim existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur sunt unius generis principia » (c. gent. lib. 2 c. 68, ad 2.[m]).

*Urgebis:* Si corpus humanum non haberet ab anima esse secundum gradum intellectualitatis, non differret a corpore belluino, in quo est esse vegetativum et sensitivum. Ergo corpori humano esse secundum gradum intellectualitatis communicatur.

*Resp.*: ex dictis habetur solutio. Unde *dist. antec.* non differret a corpore belluino ut species completa ab alia specie completa *conc.* Ut principium diversae speciei *nego.*

*Dices:* Ergo corpus humanum dici poterit corpus substantialiter belluinum et bestiale.

*Resp. negando seq.* nam esse sensitivum non importat esse bestiale; sed secundum se praescindit ab esse bestiali et ab esse humano secundum quod vel est in homine et ad hominem pertinet, vel secundum quod est in bestia et ad ipsam pertinet.

*Quaeres:* Quo ergo sensu corpus hominis dicitur humanum?

*Resp.* 1.° dici humanum quia vere informatur ab anima humana, quae ei conjungitur per se et essentialiter, et licet ipsa non communicet ei esse intellectivum formaliter, communicat tamen materialiter et identice: 2.° dici potest humanum, quia est vera pars intrinseca humanae naturae: Haec autem sufficientissime distinguunt ipsum et quidem substantialiter a corpore belluino.

## Caput V.

### De multiplicatione animarum intellectualium in hominibus et de unitate animae in quolibet individuo

22. **Quaestio prima** — Averroe natus Cordubae in Hispania (1120-1198 vel ut quidam putant 1206) posuit quod non esset nisi unus intellectus et consequenter una anima intellectiva communis cunctis hominibus, ita scilicet ut singuli homines habeant utique propriam et distinctam animam sensitivam, sed per unicum intellectum intelligant.

Conclusio: *Anima intellectiva non est una in cunctis hominibus.*

*Prob.* Si ponatur unica anima intellectiva in cunctis hominibus sequitur 1.° quod non erit nisi unus intelligens, non autem plures intelligentes, 2.° quod erit omnium unum intelligere, 3.° quod erit unus homo tantum. Atqui haec omnia absurda sunt. Ergo absurdum est ponere unicam animam intellectivam seu unum intellectum in cunctis hominibus. *Prob. maj.*

1.° *Non esset nisi unum intelligens:* nam quando ageus principale est unum, etiamsi multiplicentur alia,

quae habent rationem instrumenti, habetur unum agens proprie et simpliciter loquendo; hoc patet etiam in individuo humano, quamvis duo sint oculi, tamen proprie loquendo, quia Petrus, qui est principale agens, est unus, ideo proprie habetur unus videns qui est Petrus ipse; idem dicendum est de aliis operationibus, quae a Petro exercentur per alia membra, semper enim habetur unum operans. Atqui si ponatur unicus intellectus, vel unica anima intellectiva in cunctis corporibus, corpora erunt quaedam instrumenta, anima autem intellectiva erit principale agens praecipue respectu actionis intellectivae. Ergo simpliciter loquendo, posita unitate animae intellectivae, habetur unum intelligens.

2.° *Sequitur quod omnium sit unum intelligere.* Etiamsi habeantur plura agentia, quando tamen medium per quod agunt est unum, habetur una actio, e. g. quamvis plures sint trahentes navim per funem, quia tamen funis est unus, ideo habetur una tractio; et hoc multo magis si omnes traherent per unum brachium vel per unam virtutem operativam. Atqui si est unus intellectus communis cunctis hominibus omnes homines intelligunt per eamdem virtutem operativam. Ergo omnium hominum erit unum intelligere, idest una actio intellectiva omnium respectu ejusdem objecti.

3.° *Esset unus homo tantum.* Nam homo constituitur talis formaliter per animam intellectivam, quae est forma substantialis ejus. Sed idem est principium constitutivum et distinctivum. Ergo si ponatur una anima intellectiva tantum, nonnisi unus homo haberi potest. — *Confirmatur:* Forma substantialis dat esse substantiale: ergo una forma substantialis dat unum esse substantiale. Ergo una anima humana nonnisi unum hominem constituere potest.

23. **Quaestio secunda.** — Quaeritur 2.° an in quolibet homine praeter animam intellectivam sit ponenda alia anima distincta, quae sit principium vegetationis aut sensationis.

24. **Sententiae.** — Quidam philosophi putant Platonem in homine tres animas admisisse, intellectivam, sensitivam et vegetativam. Quidam autem recentiores posuerunt duo principia vitalia tantum, non tamen eodem modo; nam quidam cum Okamo docuerunt praeter animam intellectivam esse in homine animam sensitivam cui attribuerunt etiam actiones vegetativas: alii autem docent animam intellectivam esse principium etiam sensationis; sed non principium actionis vegetativae, cujus proinde principium ab anima intellectiva omnino distinguitur in hac sententia. Prima sententia vocatur *tricotomia* seu *tridynamismus;* aliae duae posteriores *duodynamismus* seu *dicotomia* vel etiam *vitalismus* nuncupantur.

Conclusio. — *In homine nonnisi unica anima esse potest.*

*Prob.* In homine, ut ex conscientia est manifestum, nonnisi unum esse substantiale et simpliciter distinguitur, quamvis multae sint operationes: nam *ego* ipse sum substantialiter unum qui intelligo, sentio, vegeto. Atqui unum esse substantiale nonnisi ab uno principio substantiali esse potest. Ergo in homine nonnisi unum principium essendi substantiale est, ex quo omnes operationes sive intellectivae, sive sensitivae, sive vegetativae derivantur.

*Confirmatur:* Quando multiplicatur principium essendi et operandi substantiale, multiplicatur etiam ipsum esse substantiale et ipsa substantia. Si ergo in homine ponatur principium vegetandi, sentiendi, et intelligendi substantiale distinctum, in homine

habebitur triplex esse substantiale specificum, et tres substantiae completae: alia ergo erit substantia quae vegetat, alia quae sentit et alia quae intelligit; quod est contra conscientiam.

2.° Una operatio unius speciei cum fuerit intensa, impedit aliam alterius speciei; e. g. cum quis fortiter rebus intelligibilibus intendit impeditur operatio inferior, puta sensitiva aut vegetativa et viceversa. Ergo hujusmodi operationes ab eodem principio substantiali originem ducunt. *Antec. patet* ex experientia. *Conseq. prob.* quia si a diverso principio substantiali et praecipue a diversa substantia prodirent tales operationes una non dependeret ex alia, et ideo ab alia non impediretur.

25. **Corollaria.** — Anima ergo humana quamvis formaliter sit intellectiva, tamen est virtualiter sensitiva et vegetativa, unde virtute continet quidquid est perfectionis in anima vegetativa et in anima sensitiva.

II. Insuper anima continet etiam virtualiter formam corporeitatis, ita scilicet quod sicut corpus hominis constituitur humanum per animam intellectivam, et sensitivum et vegetativum, ita etiam constituitur corpus per eamdem animam: nam anima humana dat corpori esse substantiale, ut ex dictis patet: ergo dat ei etiam esse corpus; nam in corpore humano nonnisi unum esse substantiale distinguitur, quod est corporeum, vegetativum etc.

26. **Explicatur modus quo anima dat esse multiplex corpori.** — Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentiam specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre adinvicem secundum perfectius et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia

plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi: Et ideo Aristoteles adsimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem et subtractionem unitatis, et comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur, ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

27. **Objectio.** — Inter partem sensitivam et rationalem homo saepe luctam experitur. Atqui luctatio nequit esse nisi inter diversa principia. Ergo principium sensationis est diversum a principio intellectionis in homine, idest anima sensitiva et intellectiva distinguuntur.

*Resp.* 1.° nimis probare hoc argumentum: nam cum saepe luctatio inveniatur in ipsa parte sensitiva, imo et in parte intellectiva, sicut cum quis experitur motus superbiae et inanis gloriae contra suam voluntatem, sequeretur quod ipsa anima intellectiva, vel etiam sensitiva in eodem homine multiplicaretur: quod neque adversarii concedunt. 2.° Hoc argumentum ad summum probat distinctionem ipsarum facultatum ab essentia animae et inter se; idest probat esse distinctionem in principio proximo operationum, quod libenter concedimus (I, n. 402). 3.° Colluctatio est ex parte objecti non ex parte principii. Contingit enim quod unum objectum moveat appetitum sensitivum nimis, idest contra judicium ratio-

nis; et tunc appetitus intellectivus resistit tali objecto inordinate animum movente. Hoc autem ostendit quod idem est animus, qui movetur a tali objecto motu naturali, et resistit ei motu voluntario. Ratio hujus est quia sunt in animo plures vires seu potentiae, licet animus sit unus.

## Caput VI.

### De sede animae rationalis

28. **Quaestio.** — Cum anima humana sit forma corporis et ideo in corpore existat, quaerimus in praesenti ubinam sit, sive in qua parte reperiatur, an scilicet in aliqua determinata dumtaxat parte vel in toto corpore.

29. **Quid in sententia Platonica.** — Si anima uniretur corpori solum ut motor mobili, sicut platonici posuerunt, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum per quam moveret alias, sed quia anima unitur corpori ut forma, oppositum est dicendum omnino.

Conclusio. — *Anima est in toto corpore et qualibet parte ipsius per essentiam suam.*

*Prob.* Anima humana non est forma accidentalis corporis humani, sed substantialis. Atqui forma substantialis est de necessitate in tota substantia et in qualibet parte substantiali eius, cuius est forma. Ergo anima humana est in toto corpore et in qualibet parte eius. *Prob. min.* Nam forma substantialis est perfectio substantialis totius et cuiuslibet partis eius, cum det esse substantiale toti et consequenter omnibus partibus substantialibus; forma enim, quae non dat esse substantiale singulis partibus, est forma accidentalis, cum

consistat in ipso ordine et compositione partium, sicut e. g. forma domus.

2.° Sicut totum corpus dicitur humanum essentialiter, ita quaelibet pars hominis dicitur humana, e. g. oculus, manus, pedes etc. Atqui nihil potest dici humanum essentialiter nisi sit ab essentia animae humanae taliter effectum formaliter. Ergo anima humana per suam essentiam est in toto corpore et in qualibet parte eius.

*Confirmatur.* Recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmdum et animal pictum vel lapideum, ita manus et oculus et caro et os non dicuntur humana nisi aequivoce. Ergo ex eo quod essentia animae erat in eis, formaliter dicebantur humana proprie et essentialiter.

*Prob. antec.* Omne quod retinet speciem retinet operationem speciei, si ergo et corpus et partes corporis praedictae retinerent propriam speciem, qua sunt essentialiter humanae, post recessum animae haberent propriam operationem speciei. Atqui neque corpus, neque pars corporis retinet suam propriam operationem, anima recedente, nam propria operatio oculi est videre etc. Ergo et animal et homo et quaelibet pars dicitur humana aequivoce, anima recedente.

*Confirmatur* 2.° Nulla pars parietis dicitur alba nisi albedo sit in ipsa ut forma. Ergo neque ulla pars corporis humani dicitur humana essentialiter nisi essentia animae humanae sit in ipsa ut forma.

30. **Quaestio secunda.** — Quaeritur 2.° an sit tota totalitate essentiae in qualibet parte corporis.

31. **Advertenda.** — Praenotare oportet quod distinguitur triplex totalitas secundum triplicem divisionem, nam totum est, quod dividitur in partes: distinguitur autem triplex totum: 1.° est quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, 2.° au-

tem est quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae, quae cum in indivisibili consistat non potest dividi nisi secundum mentis considerationem, loquendo de essentia metaphysice considerata, ut e. g. animal rationale; loquendo autem de essentia physica contingere potest quod sit divisibilis etiam secundum partes physicas, et ideo realiter, sicut corpus quod constat ex materia et forma. Unde omne definitum resolvitur in partes definitionis; et compositum resolvitur in materiam et formam. 3.° Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. — Primus totalitatis modus qui attenditur secundum partes quantitativas, non convenit formis nisi forte per accidens, et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius; sicut albedo quantum est de sui ratione aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte. Et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima praecipue animalium perfectorum non aequaliter se habet ad totum et partes, unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis.

32. **Punctum quaestionis.** — Igitur nostra quaestio non est de totalitate, quae habetur per partes quantitatis, cum anima nullam quantitatem habeat, neque per se neque per accidens, sed de totalitate essentiae et rationis. Allucinatio et difficultas in hac quaestione contingit ex eo quod supponitur anima esse quoddam totum divisibile in partes quantitativas. His positis sit.

Conclusio. — *Anima humana est tota in qualibet parte corporis totalitate essentiae et perfectionis.*

*Prob.* Formae quae non sunt divisibiles neque per se, neque per accidens, ubi sunt, totae sunt totalitate

essentiae et perfectionis. Sed anima humana non est divisibilis neque per se, neque per accidens, idest per divisionem quantitatis, et est in toto corpore et in qualibet parte corporis. Ergo anima humana est tota totalitate essentiae in corpore et in qualibet parte corporis. — *Major declaratur;* nam forma quae non est tota totalitate essentiae et perfectionis in uno loco, ibi est secundum partem sui et in alio loco secundum aliam partem, et sic oportet ut sit divisibilis saltem per accidens ad divisionem locorum in quibus est. *Minor patet ex dictis*, nam anima humana est omnino simplex; et patet ex facto quod nullo modo dividatur neque per se in partes essentiales realiter distinctas, neque per accidens ad divisionem quantitatis.

*Delaratur* et magis *confirmatur* exemplo adlatum argumentum. Si quaereretur de albedine utrum esset tota in tota superficie et qualibet eius parte, distinguere oporteret; quia si fieret mentio de totalitate quantitativa quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei; sed si fieret mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo dicenda esset in qualibet superficiei parte esse; anima autem totalitatem quantitativam non habet neque per se, neque per accidens, et ideo anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae. *Decl. minor:* nam si totum aliquod uniformiter et aequaliter album dividatur in partes, non sequitur aliquam partem esse minus albam quam totum, unde albedo in ratione albedinis non est maior in toto quam in parte.

Conclusio. — *Anima humana non est tota secundum totalitatem virtutis in qualibet parte corporis.*

*Prob.* Haec conclusio probatione non indiget, cum sit per se evidens, nam non secundum quamlibet

suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure etc.

33. **Observatio.** — Quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes, sed ad totum quidem primo et per se sicut ad proprium et proportionatum perfectibile, per posterius autem ad partes secundum quod partes habent ordinem ad totum.

## Caput VII.

### De facultatibus animae humanae in genere

34. **Ratio capitis.** — Considerata anima in se et prout corpori unitur, consideranda est in suis facultatibus operativis, et 1.° quidem in genere, 2.° autem in specie: in praesenti capite consideramus animam in suis facultatibus generice inspectis: in sequentibus autem considerabimus ipsam in suis facultatibus in specie.

35. **Quaestio.** — Prima quaestio, quae circa facultates animae solvenda occurrit, est de distinctione, quae interest inter facultates et essentiam animae.

36. **Sententiae.** — Quidam philosophi antiqui putarunt facultates animae non distingui realiter ab animae essentia, sed ratione tantum: hos philosophos secuti sunt Cartesiani et non pauci recentiores. Scholastici tamen cum Angelico Doctore tum antiqui tum moderni docent animam a suis facultatibus realiter distingui.

Conclusio. — *Facultates animae realiter distinguuntur ab animae essentia.*

*Prob.* Anima humana non potest perfici *essentialiter* a sua operatione. Atqui facultates animae essentialiter perficiuntur ab operatione sibi correspondente. Ergo anima in sua essentia considerata realiter distinguitur a suis facultatibus. — *Prob. maj.* nam si anima perficeretur *essentialiter* ab operatione, etiam *substantialiter* ab eadem perficeretur, cum enim essentia animae sit substantia, idem est ipsam perfici *essentialiter* et *substantialiter;* est autem impossibile quod actio, cum sit accidens, perficiat et compleat *substantialiter. Minor patet;* nam intellectus essentialiter perficitur ab intellectione, cum intellectio sit actus specificativus illius: item sensus perficitur essentialiter a sensatione correspondente etc.

2.° Anima humana cum sit principium specificativum hominis ex sua natura, et ideo ipsa ex sua natura substantiali et essentiali habeat rationem principii specificantis, non potest specificari ab alio principio a se ipsa distincto. Atqui facultates operativae animae specificantur ab actione propria, quae ab eis distinguitur. Ergo anima humana a suis facultatibus realiter distinguitur.

*Confirmatur:* Anima humana est ultimus actus substantialiter specificans, et ideo est quid completum in ratione actus specificativi. Ergo ipsa non potest specificari in sua essentia ab alio principio vel ab alio actu; multo minus ab actu accidentali, qui est ipsa operatio, a qua specificantur facultates, quae proinde ab anima distinguuntur realiter.

3.° Quod specificatur ab actu accidentali est accidens: ergo facultates animae utpote, specificatae ab actione propria, sunt accidentia. Sed accidens realiter distinguitur a substantia. Ergo facultates animae a substantia realiter distinguuntur.

37. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Facultates animae non sunt accidentia animae. Ergo sunt ipsa animae substantia, a qua proinde non distinguuntur.

*Resp. dist. antec.* Facultates animae non sunt accidentia, quae a substantia possint separari *conc.* non sunt accidentia idest proprietates inseparabiles ab anima *nego.* Et nego *cons.* (I, n. 9 et n. 12). Accidentis nomine non solum intelligitur entitas subjecto alicui adhaerens separabilis ab eo; sed etiam entitas, quae necessario sequitur ipsam substantiam et inseparabiliter.

38. **Advertenda pro solutione aliarum difficultatum.** — Ad solutionem aliarum difficultatum adverte: 1.º facultatem animae pertinere ad conceptum essentialem non constitutivum, sed consecutivum animae, quatenus scilicet, intellecta animae essentia, intelliguntur consequi ex ipsa facultates ejus operativae; 2.º facultates non produci proprie ab animae essentia, sed ab ipsa emanare, non mediante actione, sed immediate, quia per eamdem actionem ipsae producuntur per quam producitur essentia ipsa; 3.º anima et facultas animae sunt principium quo operationis, diversimode tamen, nam anima est principium *quo radicale* et *remotum*, facultas autem *proximum* et *immediatum* (I, n. 394).

39. **Quaestio secunda.** — Potentiae seu facultates animae entitates sunt, licet accidentia, et ab invicem distinguuntur: igitur oportet ut in eis sit principium distinctivum, quo scilicet in propria sua entitate et natura constituuntur et distinguuntur; quaeritur ergo de hujusmodi principio distinctivo et constitutivo.

Conclusio I. — *Facultates seu potentiae operativae specificantur et distinguuntur per ordinem ad proprias operationes.*

*Prob.* Unaquaelibet res per illud in sua specifica natura constituitur et ab aliis distinguitur, quo in ipsa intellecto, ipsa res intelligitur in sua specie et ut ab aliis distincta, et quo non intellecto neque ipsa res in sua specie, neque ut ab aliis distincta intelligitur. Atqui intellecto ordine in facultatibus animae, quem facultates habent ad proprias operationes, ipsae facultates in sua specie constitutae et ut ab aliis distinctae intelliguntur. Ergo facultates seu potentiae animae constituuntur in sua specie et ab aliis distinguuntur per ordinem ad proprias operationes. *Declaratur minor* ex eo, quod facultas intellectiva eo ipso intelligitur in se et ab aliis distincta per hoc quod dicitur facultas *ordinata* ad *intelligendum;* facultas visiva per hoc quod dicitur *ordinata* ad *videndum* etc.

40. **Corollaria.** — I. Quia operationes ordinantur ad objecta a quibus specificantur, sicut e. g. intelligere ad intelligibile, appetitio ad appetibile, visio ad visibile; ideo etiam facultates ad objecta essentialiter ordinantur, tamen mediante operatione.

II. Potentiae specificantur ab objectis non quidem immediate, sed mediantibus operationibus.

III. Objecta ergo specificant potentias non quidem sicut ipsa differentia specifica, quae in ipsa potentia intrinsece reperitur quasi pars essentiae, sive naturae ipsius facultatis; sed quatenus objectum est terminus ad quem *ordo* facultatis seu ipsa facultas inclinatur: (eo ferme modo quo dicitur via specificari a termino, non quasi ipse terminus sit viae intrinsecus); nam potentia intrinsece per *ordinem* ad suum objectum specificatur, qui ordo est relatio transcendentalis in ipsa potentia (I, n. 376).

IV. Potentiae specificantur per ordinem ad proprium objectum non *materialiter* consideratum, sed *formaliter,* idest sub tali ratione ab ipsa facultate seu

potentia intentum; e. g. potentia visiva essentialiter ordinatur ad coloratum percipiendum, et quia coloratum est corpus, ideo ad ipsum corpus percipiendum ordinatur; tamen non percipit corpus nisi sub ratione *colorati,* et ideo coloratum, formaliter ut *coloratum,* specificat potentiam, unde quidquid percipit oculus sub formali ratione *colorati* percipit. Item auditus specificatur a *sonoro* sub ratione formali *sonori,* intellectus ab intelligibili sub ratione formali intelligibilis, et appetitus a re appetibili sub ratione formali *appetibilis* etc.

V. Nobilitas potentiae operativae ex nobilitate objecti attenditur; nam cum specificatio facultatis seu potentiae sit per ordinem ad actionem et ad objectum, quo nobilius est objectum nobilior est ipse ordo; cum tota ratio ordinis ex fine seu termino desumatur.

VI. Et quia nobilitas objecti ex ejus universalitate desumitur, inquantum scilicet ratio ejus formalis ad plura se extendit, sequitur quod facultas seu potentia tanto erit nobilior, quo universalius est ejus objectum. Unde facultates sensitivae sunt nobiliores quam vegetativae, et intellectivae adhuc nobiliores quam sensitivae.

41. **Genera potentiarum animae.** — Potentiae animae multae sunt, ad tria tamen genera reducuntur, quae sunt *vegetativum, sensitivum, intellectivum;* quibus addi potest *appetitivum* et *motivum secundum locum.* Nam potentiae animae distinguuntur secundum objecta, quanto enim potentia est altior et nobilior tanto respicit universalius objectum. Potest autem objectum operationis animae in triplici ordine considerari: 1.° Vel enim operationum seu potentiarum animae objectum est solum corpus animae unitum, et habetur genus potentiarum animae quod dicitur *vegetativum;* vegetativae enim potentiae non agunt nisi in corpus

cui anima unitur; 2.° Vel operationum seu potentiarum animae objectum est omne corpus *sensibile,* quod est objectum universalius quam corpus animae unitum; vel est *omne ens,* et sic habentur duo genera potentiarum animae, idest *sensitivum* et *intellectivum.* Et secundum haec duo, anima nata est conjungi rebus exterioribus, vel per similitudinem, et habentur potentiae cognoscitivae, quae ad intellectivum et sensitivum genus pertinent, vel anima nata est inclinari et tendere in rem exteriorem secundum seipsam, et secundum hoc duo genera potentiarum accipiuntur, idest *appetitivum,* secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione; et *motivum* secundum locum prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis, vel motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

42. **Potentiae vegetativae.** — Potentiae vegetativae tres sunt; *generativa* per quam corpus esse acquirit, *augmentativa,* per quam corpus ad debitam quantitatem pervenit, *nutritiva,* per quam corpus conservatur in esse, et in quantitate debita, et vires deperditae corporis restaurantur. Prima tamen, idest *generativa,* effectum suum habet non in corpore, in quo est, sed in alio, quod generatur, e contra *nutritiva* et *augmentativa* non habent effectum nisi in corpore, in quo sunt, seu animae unito.

43. **Alia divisio potentiarum animae.** — Potentiarum animae quaedam dicuntur activae, quaedam passivae: quae divisio non sic est intelligenda quasi quaedam ordinentur ad operationem, aliae autem non ordinentur: nam omnes potentiae ad agendum ordinantur: sed per ordinem ad objectum; nempe activae potentiae dicuntur quae proprium objectum efficiunt, e. g. generativa efficit corpus quod generatur, poten-

tiae vero passivae dicuntur quae objectum supponunt et ab ipso patiuntur et ad agendum determinantur, ita sensus dicitur facultas passiva, quia a sensibili patitur.

44. **Quaestio prima.** — Quaeritur nunc de subjecto potentiarum animae humanae, an scilicet sit ipsa anima, vel sit organismus animatus, idest ipsum compositum, quod est corpus vivum.

Conclusio I. — *Anima est principium omnium potentiarum.*

*Prob.* Primum principium vitae seu operationum vitalium est principium potentiarum, a quibus sunt operationes vitales. Atqui anima est primum principium operationum vitalium (I, n. 480); anima ergo est principium potentiarum suarum.

Conclusio II. — *Anima humana* 1.° *est subjectum potentiarum intellectivarum;* 2.° *non est subjectum potentiarum sensitivarum;* 3.° *neque est subjectum potentiarum vegetativarum.*

Prima pars patet ex dictis (n. 8). Secunda pars etiam patet ex iis quae in cosmologia de animalibus dicta sunt (I, n. 496).

*Prob. tertia pars:* Nutritio, augmentatio et generatio est propria corporis, ut patet; ergo et potentiae correspondentes; illud enim est *potens* agere quod agit. Ergo si corpus nutritur, augetur, generatur, etiam corpus est *potens* nutriri, augeri etc. et ideo *potentia* nutritiva, augmentativa et generativa est in corpore, sicut in subjecto non autem in anima.

## Caput VIII.

### De facultatibus sensitivis

45. **Ratio capitis.** — Consideratis facultatibus animae in genere et, quantum necesse est ad scopum nostrum, enumeratis facultatibus vegetativis, etiam de sensitivis agendum est. Facultates autem sensitivae quaedam sunt cognoscitivae, quaedam autem appetitivae; in praesenti capite de cognoscitivis agendum est, in sequenti vero de appetitivis.

46. **Numerus facultatum sensitivarum in homine.** — Facultates sensitivae in homine cognoscitivae illae ipsae sunt, quas recensuimus in cosmologia loquendo de sensibus animalium (I, n. 491 et seq.), sunt enim sensus externi et interni. Ideo in praesenti eas non recensemus. Solummodo advertimus sensum *tactus* esse in toto corpore diffusum, e contra alios sensus esse in aliqua parte determinata corporis, et requirere peculiare organum, ut unusquisque animadvertere potest in semetipso, consequenter sensum tactus esse fundamentum aliorum sensuum, utpote ab eis praesuppositum; insuper animal praecipue dici sensitivum ex tactu, ex quo desumuntur diversi gradus perfectionis vitae sensitivae. — Quoad sensus internos advertendum est *aestimativam* in homine dici a scholasticis *rationem particularem* et etiam *intellectum passivum;* cave tamen ne eam confundas cum intellectu *possibili,* qui omnino spiritualis est et inorganicus et est propria facultas animae intellectivae.

47. **Quaestiones circa sensus internos.** — Circa sensus internos, quos quatuor cum scholasticis recensuimus in cosmologia (n. 492), quaeritur an detur

aliquis alius sensus internus, qui fundamentalis a quibusdam appellatur. Quidam recentiores cum Rosminio affirmative respondent. Hunc sensum fundamentalem dicunt esse animae facultatem interiorem, qua ipsa jugiter percipit proprium corpus cui vi talis perceptionis unitur antecedenter ad quamcumque aliam sensationem, respectu cujuscumque objecti, sive exteriorem sive interiorem. Talem sensum dicunt fundamentalem quia putant esse fundamentum praerequisitum ad exercitium caeterorum sensuum, et subjectum cujusque alterius sensationis. Quidam addunt esse ipsum sensum communem scholasticorum (I, n. 495).

Conclusio: — *Sensus fundamentalis prout a recentioribus cum Rosminio exponitur est omnino reiiciendus ut absurdus.*

*Prob.* Sensus fundamentalis prout exponitur a recentioribus, duce Rosminio, importat 1.° unionem animae cum corpore vi perceptionis sensibilis, 2.° importat quamdam operationem, quae in ipsa anima sensitiva subjectatur. Atqui haec duo sunt omnino reyicienda ut absurda. Ergo sensus fundamentalis prout a recentioribus, duce Rosminio, exponitur est rejiciendus ut absurdus. *Prob. minor* quae quoad 1.$^{m}$ partem constat ex dictis (n. 18. IV), quoad 2.$^{m}$ partem etiam constat ex cosmologia (n. 496); adde quod, si anima sensitiva sola esset subjectum illius perceptionis, esset per se subsistens et immortalis etiam anima brutorum animantium.

48. **Quaestio secunda.** — Quaeritur secundo an per sensum internum, quem conscientiam, sensum communem, sensum intimum appellavimus (I, n. 495) percipiamus solum affectiones sensuum vel etiam ipsum subjectum sentiens. Quidam cum Reid putant sensum illum interiorem non percipere subjectum sentiens.

Conclusio. — *Sensus internus, qui conscientia dicitur simul cum affectionibus aliorum sensuum, percipit concomitanter ipsum subjectum sentiens.*

*Prob.* Homo, sicut etiam brutum animal, non solum percipit proprias affectiones et sensationes, sed etiam percipit *se* sentire per sensum interiorem, de quo loquimur. Atqui qui sentit se sentire non solum affectiones et sensationes percipit, sed etiam percipit ipsum subjectum sentiens simul cum sensationibus. Ergo sensus interior praeter affectiones percipit etiam concomitanter ipsum subjectum sentiens.

*Confirmatur:* Homo et brutum animal sentit affectiones et sensationes ut suas; non posset autem sentire ut suas nisi sentiret per eumdem sensum interiorem ad se ipsum tales sensationes pertinere, neque posset percipere eas ad seipsum pertinere, nisi se ipsum perciperet.

49. **Corollarium.** — Anima sentit proprium corpus, non tamen antecedenter ad sensationem aliorum objectorum, sed consequenter idest sentit objecta exteriora et ipsam sensationem et sensationem esse suam.

II. Ad sensationem habendam licet requiratur impressio, seu actio sensibilis in sensum ex parte objecti exterioris, tamen requiritur etiam actus quidam, seu actio ex parte sentientis: nam sentire importat perceptionem, et ideo activitatem.

III. Sensatio est vera cognitio, nam nomine cognitionis intelligitur *actio qua vivens seipsum et ea quae in se sunt aliquo modo percipit.* Hoc corollarium est contra Rosminianos, qui sensationem esse cognitionem negant, actioni intellectivae exclusive hoc nomen cognitionis reservantes: nos autem distinguimus cognitionem sensitivam et intellectivam. Sed differentia inter nos et Rosminianos fortasse est solum in nomine.

## Caput IX.

### De appetitu sensitivo

50. **Quid intelligatur nomine appetitus sensitivi.** — Nomine appetitus sensitivi intelligitur *facultas seu potentia, qua animal inclinatur in bonum sensibile secundum quod per sensum apprehendi potest.* Hujus facultatis actus, qui est actualis inclinatio in bonum sensibile per sensus apprehensum, dicitur appetitio.

Conclusio: *In animali, et signanter in homine, existit facultas appetitiva.*

*Prob.* 1.° *ex facto:* Existit in homine, et in quolibet animali appetitio sensibilis in bonum sensibile per sensum apprehensum, in homine autem praevenit saepe apprehensionem rationis. Atqui appetitio est actus appetitivae facultatis, ut ex dictis patet. Ergo existit in animali et praecipue in homine facultas appetiva, seu appetitus sensitivus.

2.° In qualibet re est naturalis inclinatio, seu appetitus naturalis consequens formam ejus. Atqui in animali, et praecipue in homine praeter formam naturalem, sunt aliae formae advenientes, quae sunt similitudines eorum, quae per sensus cognoscuntur idest sensibilium. Ergo praeter inclinationem naturalem, quae formam naturalem animalis, vel hominis consequitur admittendae sunt aliae peculiares inclinationes seu appetitiones, quae sunt actus alicujus facultatis, quae apte dicitur appetitus sensitivus.

51. **Corollarium.** — Omnis facultas est inclinatio quaedam in proprium objectum ut est perfectivum; tamen aliter tendit in objectum facultas cogno-

scitiva et aliter facultas appetitiva, nam facultas cognoscitiva tendit in proprium objectum ut est directe perfectivum sui; facultas vero appetitiva, ut est directe perfectivum totius, idest animalis. Insuper facultas cognoscitiva fertur in objectum apprehendendo ipsum, unde ejus actus est apprehensio, e contra appetitus sensitivus fertur in objectum jam per cognitionem sensitivam apprehensum. Alia differentia inter inclinationem facultatis cognoscitivae et appetitivae reperitur in eo, quod facultatis cognoscitivae inclinatio completur per hoc, quod objectum ejus complet ipsam per praesentiam suae similitudinis in ipsa facultate; facultatis autem appetitivae inclinatio completur per hoc quod objectum in sua reali et physica natura fit ei praesens. Unde dicitur quod facultas cognoscitiva, et ideo anima cognoscendo trahit ad se objecta; facultas appetitiva trahitur ab objectis. Unde ipsa appetitio, quae est amor pondus dicitur.

52. **Appetitus concupiscibilis et irascibilis.** — Appetitus sensitivus dividitur in concupiscibilem et irascibilem. Appetitus dicitur concupiscibilis, quatenus respicit objectum bonum vel malum simpliciter ut conveniens aut disconveniens appetenti; dicitur irascibilis, quatenus respicit objectum bonumt au malum sub ratione ardui.

53. **Corollarium.** — Irascibilis appetitus est propter concupiscibilem, ad hoc enim ordinatur ut auferantur impedimenta, et ideo ad propulsanda et removenda obstacula seu mala, quibus concupiscibilis impeditur a consecutione vel possessione proprii objecti; unde actus irascibilis ad concupiscibilis actum terminatur.

54. **Recensentur actus concupiscibilis appetitus, qui dicuntur passiones.** — Appetitus respicit bonum vel malum. Si bonum ergo consideratur sub

communi ratione boni ei correspondet actus appetitus, qui dicitur *Amor,* qui est primus actus facultatis appetitivae et origo omnium aliorum actuum et ab omnibus praesuppositus; ratio est quia alii actus respiciunt *bonum* sub determinata ratione; unde sicut bonum sub determinata ratione praesupponit *bonum* absolute et simpliciter sumptum, ita etiam omnes actus, qui bonum sub determinata ratione respiciunt, praesupponunt *Amorem.* En ergo omnes actus appetitus sensitivi, qui *passiones* dicuntur:

AMOR

*Cui correspondet bonum simpliciter sumptum, et est propensio in bonum simpliciter sumptum ut est conveniens.*

ODIUM

*Cui correspondet malum, et est aversio a malo simpliciter ut disconvenienti.*

DESIDERIUM

*Idest inclinatio in bonum absens.*

FUGA

*Idest recessus a malo apprehenso ut possibiliter futuro.*

SPES

*Idest motus in bonum ut arduum, tamen possibile adeptu.*

TIMOR

*Idest animi dejectio ob malum apprehensum ut terribile et vix evitabile.*

AUDACIA

*Idest motus animi ad terribile malum avertendum.*

DESPERATIO

*Idest motus a bono arduo impossibili adeptu.*

IRA

*Idest appetitus vindictae contra causam quae malum intulit.* — *Contrarium non habet.*

GAUDIUM — TRISTITIA

*Seu delectatio, idest quies in bono possesso.* — *Idest inquietudo et languor animi ex praesentia mali.*

ORDO PASSIONUM CONCUPISCIBILIS

AMOR — ODIUM

DESIDERIUM — FUGA

GAUDIUM — TRISTITIA

ORDO PASSIONUM IRASCIBILIS

SPES — TIMOR

AUDACIA — DESPERATIO

IRA

55. **Principaliores passiones recensentur.** — Inter has passiones quatuor communiter esse principales dicuntur, videlicet *gaudium* et *tristitia, timor* et *spes*. Primae duae videlicet, *gaudium* et *tristitia* principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones simul et in eadem linea sumptas consequuntur. *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere *motus* appetitivi ad aliquid, non

enim simul cum eis habetur terminus motus e. g. consecutio boni; nam respectu boni incipit *motus* in *amore*, et procedit in *desiderium*, et terminatur in *spe*, quae non importat boni consecutionem, sed *motum* in bonum consequibile, respectu vero mali incipit in *odio* et procedit ad *fugam* et terminatur in *timorem*.

## Caput X.

### De potentiis intellectivis

56. **Duplex potentia intellectiva.** — Duplex potentia intellectiva distinguitur, intellectus et voluntas; prima cognoscitiva dicitur, utpote ad cognoscendum ordinata, secunda appetitiva, quia ad appetendum. Igitur primo de intellectu, secundo de voluntate agendum est: tertio hae duae facultates comparandae sunt cum appetitu sensitivo et inter se. De intellectu in praesenti capite agemus; alia vero expendemus in sequentibus.

57. **Unica potentia intellectiva cognoscitiva in anima existit.** — Potentia intellectiva ad cognoscendum ordinata unica est in anima humana, quamvis diversis nominibus designetur; idest est ipse *intellectus* ad diversos actus ordinatus. Sed ut evidentius veritas nostrae adsertionis appareat, sunt breviter recensendae et explicandae variae denominationes quibus potentia intellectiva cognoscitiva designatur.

58. **Intellectus.** — Nomine *intellectus* ergo designatur facultas propria et specifica animae rationalis, quae ad cognoscendam naturam intimam rerum ordinatur, sive per simplicem apprehensionem, sive per judicium (I, n. 142).

59. **Intelligentia.** — Sed eadem facultas quatenus exclusive consideratur ordinata ad cognoscendas veritates, quae immediate sine ulla ratiocinatione innotescunt, *intelligentia* dicitur. — Imo hoc nomen etiam ad significandum ipsum actum intellectus quandoque sumitur secudum quod ad prima principia terminatur.

60. **Memoria.** — Appellatur *memoria* inquantum rerum, quas jam apprehendit conservat species, et objecta quaedam jam cognita recordatur.

61. **Ratio.** — Dicitur *ratio* quatenus ex quibusdam veritatibus cognitis ad alia cognoscenda per discursum procedit; et inquantum *aeternis* conspiciendis aut consulendis intendit, *ratio superior:* inquantum vero intendit temporalibus rebus, dicitur *ratio inferior*. Nam eadem facultas est, quae ex temporalibus adsurgit ad cognitionem aeternorum, et quae per aeterna, ad quae cognoscenda ex temporalibus pervenit, de temporalibus judicat.

62. **Intellectus speculativus, intellectus practicus.** — Intellectus dicitur *speculativus* inquantum ordinatur ad solam contemplationem veritatis, seu inquantum quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Dicitur practicus inquantum quod apprehendit ordinat ad opus. Unde intellectus speculativus differt a practico *fine*. Utriusque ergo est cognoscere verum.

63. **Conscientia.** — Nomine conscientiae proprie intelligitur non ipsa facultas intellectiva, sed quidam actus ejus. — Et est duplex: psychologica, de qua diximus in logica (n. 166 et seq.), et theologica seu moralis, quae est regula humanarum actionum et cujus actus sunt accusare, remordere, testificari, excusare etc.

64. **Quaestio.** — Prima quaestio, quae de intellectu movetur est circa ejus objectum, ex quo facultas

cognoscitur et in sua specie constituitur, et ab aliis facultatibus distinguitur (n. 140). Quodnam est ergo objectum proprium intellectus? Cui quaestioni respondeo :

Conclusio I. — *Objectum adaequatum seu extensivum intellectus humani est, absolute loquendo, omne ens.*

*Prob.* Objectum adaequatum seu extensivum alicujus facultatis est illud quod induit, vel potest induere rationem formalem, quae per se primo et directe percipitur ab illa facultate; e. g. visus potest percipere quidquid potest induere rationem coloris, et palatus quidquid potest induere rationem saporis. Atqui omne ens induit rationem, quae directe, immediate, et per se percipitur ab intellectu humano. Ergo objectum adaequatum seu extensivum intellectus humani est omne ens. *Prob. minor.* Ratio quam intellectus humanus directe, primo, et per se percipit est ipsa ratio *analogica entis* praecisa ab omnibus rationibus sive genericis sive specificis, et quae in omnibus rebus et rationibus rerum includitur (I, n. 231) et ratione cujus omnia intelligibilia sunt; quidquid enim concipitur, sub ratione communi entis concipi necesse est; qua sublata, omnis conceptio perit.

Conclusio II. — *Quamvis objectum extensivum intellectus humani sit omne ens, tamen objectum proportionatum ejus in praesenti statu conjunctionis ad corpus sunt essentiae rerum sensibilium.*

*Prob.* Objectum proportionatum alicujus facultatis illud est, quod ab ipsa facultate directe et per se percipitur ex eo praecipue, quod cum ipsa naturalem ordinem, relationem et, ut ita dicam, naturaliter commercium habet, et vim facultatis non excedit, neque ejus conditionem. Atqui intellectus humanus directe et per se percipit essentias rerum sensibilium, cum quibus relationem et, ut ita dicam, commercium ali-

quod habet, neque vis ejus ab essentiis rerum sensibilium, neque ejus conditio exceditur. Ergo essentiae rerum sensibilium sunt objectum proportionatum intellectus humani in praesenti statu. *Prob. minor* ex eo quod intellectus est facultas animae, quae est forma substantialis corporis humani, quo mediante, cum aliis corporibus naturaliter communicat, neque ab eis exceditur ejus virtus aut conditio.

2.° Intellectus humanus in praesenti rerum conditione, idest corpori unitus, non potest intelligere nisi per conversionem ad phantasmata rerum sensibilium. Atqui si objectum proportionatum ejus non essent essentiae rerum sensibilium, sed alia objecta, quae sensibilia non sunt, sequeretur quod tunc non indigeret conversione ad phantasmata talia objecta cognoscendo; imo sequeretur quod omnia cognoscere posset sine conversione ad phantasmata. Ergo vere objectum proportionatum intellectus humani sunt essentiae rerum sensibilium. *Prob. minor* ex eo quod talia objecta quantum est de se possent optime intelligi sine phantasmate, imo phantasma esset inutile et nocivum ad ea cognoscenda, cum illa objecta sensibilia non sint; sed neque esset necessarium phantasma ex parte intellectus, qui potest cognoscere objectum suum proportionatum eo modo quo objectum in se cognoscibile est; imo intellectus non posset ipsum cognoscere per conversionem ad phantasmata alia ratione, quia scilicet prius cognosceret tale objectum quam essentias rerum sensibilium, quarum sunt phantasmata.

3.° Si alia objecta ab essentiis rerum sensibilium distincta essent objectum proportionatum intellectus humani, intellectus humanus essentias rerum sensibilium per tale objectum cognosceret, non ergo per phantasmata, neque per sensus exteriores, tamquam per medium naturale. Atqui hoc manifeste falsum

est, nam coecus natus, qui per visum non percipit colorem, neque proinde per phantasma potest colorem in se ipso reproducere, non habet ideam de coloribus, et similiter qui a nativitate caret alio sensu non habet ideam de objecto talis sensus. Ergo nonnisi essentiae rerum sensibilium possunt esse objectum proportionatum intellectus humani in praesenti rerum conditione.

65. **Quaestio secunda.** — Determinato objecto intellectus humani, merito quaeritur de habitudine intellectus ad ipsum, an scilicet active se habeat ipsum efficiendo quasi sit forma et origo objectorum suorum, vel e contra supponat objectum suum, a quo determinetur in sua intellectione, idest quaeritur an intellectus sit potentia activa vel passiva (n. 38).

66. **Doctrina Kantiana.** — Concedit Kant quod objectum adaequatum intellectus est ens universaliter sumptum, quod de omnibus affirmatur, sed tamen negat quod ens sit aliquid reale in natura existens. Ponit ergo Kant conceptum entis in mente nostra, sed addit talem conceptum esse quid pure ideale a mente effectum, cui nulla realitas extra mentem correspondeat. Quando ergo affirmamus quod Petrus est ens, lapis est ens etc., nulla realitas de Petro, aut de lapide affirmatur; idem dicendum est de quocumque alio objecto; sed solummodo applicatur quidam conceptus mentis, et ideo ideale purum affirmatur de iis, quae realia esse apparent, quae tamen realia non sunt, sicut realia non sunt quae apparent somniantibus; et ideo quidquid esse videtur in natura ideale est non reale (I, n. 180). Conceptus ergo entis in mente nostra existens et ea quae ab intellectu nostro cognoscuntur non habent valorem objectivum realitatis, quasi sint extra mentem, sed sunt in mente nostra, quia a mente intelliguntur, et intantum sunt

quatenus intelliguntur; nam eorum esse et realitas in hoc consistit quod nobis appareant esse et, sicut de somniantibus dictum est, a nobis intelligantur seu apprehendantur.

67. **Formae Kantianae.** — At sicut conceptus entis in mente existens, cui juxta Kantium nihil in natura extra mentem correspondet, est quaedam *forma,* seu quidam modus, sub quo omnia objecta concipiuntur (nam et homo concipitur sub ratione entis, et effectus, quantitas, etc.), ita etiam multae aliae formae a Kantio ponuntur in mente, quae sunt diversi mentis conceptus. — Ad explicandam ergo varietatem et multiplicitatem eorum, quae a nobis cognoscuntur Kant non potest recurrere ad existentiam talium in natura extra mentem; sed oportet ut ad ipsam mentem recurrat; ideo in mente distinguit varias conceptiones et varias operationes, quas formas vocat et quas dicit a mente ipsa procedere spontanee *a priori;* quia juxta ipsum non sunt ab *objectis realibus* experientiae, objecta enim realia extra mentem non existunt, ut dictum est, juxta Kantium.

68. **Divisio formarum.** — Quaedam formae a Kantio dicuntur formae sensibilitatis, videlicet illae sunt, vi quarum nobis exhibentur objecta sensibilia; et vocantur *categoriae.* Nam sensibilia, quae nobis apparent sive a nobis apprehenduntur, aut apprehenduntur sub ratione *unitatis,* et ideo ad hoc phaenomenon explicandum ponitur in mente quaedam forma sive categoria, quae dicitur *unitas;* vel apprehenduntur sub ratione *pluralitatis* ut plura, et ponitur 2.ª categoria vel forma, quae dicitur *pluralitas;* vel apparent sub ratione totius vel totalitatis, idest apparent ut totum, et ponitur 3.ª forma, vel categoria, quae dicitur *totalitas;* aut aliquod objectum exhibetur menti, ut alteri conveniens, et ponitur forma, quae dicitur

*affirmatio,* vel ut disconveniens et ponitur altera quae dicitur *negatio;* aut exhibetur objectum ut *limitatum* et ad hoc ponitur forma, quae dicitur *limitatio;* vel exhibetur objectum ut alteri inhaerens et ponitur forma quae dicitur *inhaerentia,* vel ut subsistens, et habetur *subsistentia,* aut sub ratione causantis et habetur *causalitas et dependentia* quae consideratur respectu *effectus,* vel *commercium* si consideretur inter causans et illud quod apparet esse causatum. Ponitur in mente forma quae vocatur *possibilitas* ad explicandum quod apparet ut possibile; *impossibilitas,* ad explicandum id quod ut impossibile; ponitur forma, quae dicitur *existentia* ad explicanda ea, quae apparent ut existentia et tandem ponitur *non existentia, necessitas et contingentia.* En *categoriae* Kantianae, quae dicuntur etiam formae sensibilitatis — Hae igitur quae recensitae sunt formae sunt duodecim, videlicet: *Unitas, pluralitas, totalitas — Affirmatio, negatio, limitatio — Inhaerentia et subsistentia, causalitas et dependentia, commercium. — Possibilitas et impossibilitas, existentia et non-existentia, necessitas et contingentia.* — Quibus aliae duae formae sensibilitatis externae et internae adduntur ad explicandum quare objecta sensibilia appareant nobis aut in *spatio,* aut in *tempore* existentia; et has formas Kant vocat *spatium* et *tempus.*

69. **Ideae Kantianae.** — Praeter recensitas formas Kant ponit alias tres, quas ipse vocat formas intelligibilitatis, seu noumena, seu *ideas*, idest ideam *animae*, ideam *finalitatis* rerum et ideam *Dei.* Et sic explicat ea omnia, quae ab intellectu nostro concipiuntur circa animae essentiam, proprietates etc. circa Deum, et circa *finalitatem* rerum, quia scilicet res omnes concipiuntur ordinari in finem. Per ideam animae ergo habetur scientia *psycologica,* per ideam Dei habetur scientia *theologica,* seu *theologia* naturalis,

per ideam *finalitatis* habetur *cosmologia*, quae est scientia rerum mundanarum, seu, ut ipsi dicunt *teleologia*. Haec ergo omnia in hac doctrina subjectiva sunt, idest in intellectu et nihil correspondet extra, sunt enim puri conceptus mentis et ideo aliquid exclusive ideale.

70. **Conclusio doctrinae Kantianae.** — Ergo in doctrina Kantiana concluditur quod objectum intellectus humani non est aliquid extra intellectum, sed est aliquid ideale, et intantum est in quantum intelligitur, et intantum intelligitur in quantum est in ipso intellectu. Scilicet intellectus non passive se habet ad proprium objectum, sed active ipsum efficiendo.

71. **Consectaria hujus doctrinae.** — Schelling et Ficth legitimam et immediatam consequentiam ex hac doctrina deduxerunt pantheismum idealisticum, in quo adseritur *subjectum cogitans* esse unicam realitatem, si realitas est, in qua omnia identificantur. Quidquid est aut concipi potest, est in subjecto cogitante cum ipso subjecto identicum, quia nihil a subjecto cogitante distinctum et extra ipsum esse potest, quamvis objecta, quae intelliguntur, ut distincta inter se se et a subjecto cogitante intellectui exhibeantur. Unde juxta distinctionem quae esse apparet inter subjectum cogitans et objectum cognitum distinguitur τὸ *ego* a τὸ *non ego*. Tale subjectum vocatur τὸ absolutum (l' assoluto). Contra quam pestiferam doctrinam sit:

Conclusio. — *Intellectus humanus est potentia essentialiter passiva.*

*Prob.* Si intellectus humanus non esset potentia passiva, sed activa, ita scilicet ut suum objectum intelligendo efficeret, sequeretur quod objectum ejus tantum esset quantum intelligeretur ab intellectu, et eo modo esset, quo semper ab intellectu intelligeretur; nam effici objectum, intelligi ab intellectu, et

ideo esse objecti esset unum et idem; unde Kant docet quod objectum intellectus est quid pure ideale. Atqui absurdum omnino est et contradictorium ponere quod 1.° objectum intellectus sit tantum quantum ab intellectu humano de facto intelligitur et eo modo semper quo ab intellectu humano intelligitur. Ergo intellectus humanus non est potentia activa respectu proprii objecti quasi ipsum efficiat intelligendo, sed est facultas passiva essentialiter ipsum supponendo.

*Prob. minor:* 1.° *Absurdum est ponere quod objectum intellectus sit tantum quantum ab intellectu intelligitur:* nam objectum intellectus est ens transcendentaliter sumptum seu est omne ens, quod infinite multiplicari potest, ut patet ex iis quae probata sunt (n. 60); intellectus autem humanus infinita non intelligit; imo multa de facto sunt quae ab intellectu humano non intelliguntur, ut patet et omnes penes quos lumen intellectus et sensus communis est adhuc, concedunt.

2.° *Absurdum est ponere quod res semper sint in eo modo, quo ab intellectu humano intelliguntur.* Nam si res essent semper eo modo, quo esse ab intellectu humano intelliguntur, sequeretur quod contradictoria essent simul vera, nam hoc quod ita esse ab intellectu hujus hominis, e. g. Kantii intelligitur, opposito et contradictorio modo intelligitur esse ab alio intellectu, e. g. ab intellectu Platonis vel Aristotelis, qui realitatem objectorum in natura extra intellectum posuerunt contra doctrinam idealistarum. Ergo contradictorium et absurdum est ponere quod res semper sint in se eo modo, quo ab intellectu humano intelliguntur.

II. Doctrina, quae docet intellectum esse potentiam activam, idest, quae ponit exclusive objecta idealia absque realitate, opponitur iis, quae intellectus habet ut per se manifesta et per se nota. Atqui absurdum

est ponere aliquid ut verum per ratiocinationem deductum, quod opponitur iis, quae intellectus habet ut per se nota. Ergo doctrina quae docet intellectum esse potentiam passivam est omnino absurda. *Prob. major:* quod objecta, quae intellectus percipit, habeant realitatem et independentiam ab intellectu, et ab intellectu praesupponantur, est veritas, quam intellectus humanus semper habuit et habet ut per se evidentem et notam.

*Confirmatur:* Doctrina kantiana de activitate intellectus circa proprium objectum est per ratiocinationem deducta: et haec doctrina opponitur doctrinae de passivitate intellectus, idest de realitate objecti extra intellectum, quae ab intellectu humano retinetur ut per se manifesta et per se nota. Atqui absurdum est amplecti conclusionem, quae in se obscura est, oppositam iis, quae lumini intellectus manifesta et per se nota apparent. Ergo absurda est doctrina de activitate intellectus. (Cf. I, n. 180).

3.° Aut principia ex quibus Kant suam doctrinam deduxit de activitate intellectus humani habent valorem objectivum ita ut sint in seipsis vera independenter ab intellectu, aut sunt purae ludificationes et apparentiae intellectus. Si habent valorem objectivum independenter ab intellectu, sequitur quod saltem illa principia non sunt ab intellectu, qui proinde ea supponit et non se habet active, si autem sunt purae ludificationes intellectus et pura phaenomena subjectiva, sequitur quod etiam doctrina Kantiana de activitate intellectus humani sit pura ludificatio, et ideo in se et objective non est vera.

72. **Corollarium.** — Ex quibus patet absurditas pantheismi germanici sive a Schelling sive a Ficth in doctrina kantiana extructi. — Adde quod hujusmodi

systemata pugnant non solum cum ratione, sed etiam cum conscientia, ideo rejcienda sunt omnino.

## Caput XI.

### De intellectu possibili et agente

73. **Intellectus possibilis, et intellectus agentis notio.** — Scholastici, praeter divisiones supra relatas intellectus (n. 53 et seq.), distinguebant etiam intellectum in possibilem et agentem. Nomine intellectus possibilis intelligebant ipsam animae facultatem intellectivam quatenus est principium et subjectum intellectionis, et ideo quatenus subjectum scientiae, et idearum; vocabant autem *possibilem* quia intellectus ab initio nullam cognitionem habet, nullam scientiam, nullam ideam, ut dicunt scholastici, sed paullatim, ideas, cognitiones et scientiam acquirit. Intellectus autem *agentis* nomine intelligunt vim seu facultatem animae intellectivae, vi cujus objecta sensibilia intelligibilia redduntur.

74. **Quaestio.** — Quaestio movetur circa existentiam intellectus agentis; est ne admittenda aliqua vis in anima vi cujus objecta sensibilia intelligibilia fiunt?

75. **Quomodo intellectus se habeat circa sensibilia cognoscenda.** — Propositae quaestioni rite responderi non potest nisi determinetur quomodo intellectus noster se habeat respectu proprii et proportionati objecti cognoscendi. Dictum est (n. 58) objectum proportionatum intellectus humani in praesenti statu esse essentias rerum sensibilium: sed essentiae rerum sensibilium dupliciter considerari possunt, 1.° secun-

dum propriam singularitatem, prout sunt in individuis per notas individuantes determinatae, et sic sunt ipsa singularia, e. g. Petrus, hic lapis etc.; 2.° possunt considerari sine notis individuantibus quoad rationem propriam specificam, aut genericam; e. g. potest considerari *essentia hominis* in specie prout per definitionem exprimitur, et prout de pluribus praedicatur (I, n. 211, 213). Quaeri ergo potest quomodo intellectus se habet respectu talium objectorum? objectum ejus primarium sunt universalia vel singularia?

Conclusio I. — *Intellectus cognoscit primo et directe universalia, idest essentias sensibilium universales, et non nisi ratione universalium cognoscit objecta singularia et individua.*

Haec conclusio supponit intellectum tum universalia, tum singularia cognoscere: quod quidem manifestum est de universalibus ex dictis supra, et in ontologia (n. 209 et seq.), de singularibus autem per se est evidens: nam intellectus applicat conceptus universales ipsis singularibus de ipsis judicando; quomodo autem de singularibus posset judicium proferre nisi singularia cognosceret? Igitur:

*Prob. conclusio:* Cognosci non potest singulare nisi per cognitionem universalium. Ergo universale primo directe et per se cognoscitur, indirecte vero et per aliud cognoscitur singulare. *Prob. antec.* Non potest ab intellectu cognosci Petrus ut individuus nisi intellectus cognoscat prius quid sit homo, neque hunc lapidem, nisi cognoscat lapidem absolute: nam in cognitione individui et singularis includitur cognitio universalis, unde diximus (I, n. 231) quod ens includitur in quacumque cognitione.

2.° Adsumantur duo objecta singularia, e. g. duo folia chartae omnino similia; intellectus ea non distinguit inter se sé nisi per hoc, quod unum in una

parte spatii, aliud vero in altera repositum est; unde si forte haec duo folia commutent locum, ita ut ubi erat folium A ponatur aliud B, inscio intellectu, qui ea ut distincta apprehenderat, ab eodem intellectu non amplius distinguuntur; ratio est quia id per quod intrinsece individuantur et distinguuntur ab intellectu non cognoscitur. Ergo non cognoscitur principium eorum individuationis, et ideo neque ipsa individua in se cognoscuntur. — At si ponatur aliquod signum in uno folio et non in altero, tunc intellectus sufficienter unum ab altero discernit per illud signum. Item si ponatur signum omnino simile etiam in altero folio, iterum habetur confusio ex parte intellectus, qui amplius non discernit unum ab alio. Ratio hujus est quod signum, sub ratione *universalitatis* in sua natura specifica consideratum, positum in uno et non in altero est sufficiens ad hoc ut unum ab intellectu discernatur et consequenter ut cognoscatur. Ergo intellectus cognoscit et distinguit unum singulare ab alio propter aliquam notam in eo conceptam sub ratione universalitatis, quae nota non est in altero. Non ergo intellectus per se et directe cognoscit cognitione distincta et vera singularia, sed per universalia, quae proinde directe et per se cognoscit.

76. **Responsio ad propositam quaestionem.** — His positis facilis est resolutio quaestionis propositae; sic ergo cum scholasticis respondetur:

Conclusio: *In anima intellectiva est admittenda aliqua vis, qua objecta redduntur intelligibilia, et haec vis vocatur intellectus agens.*

*Prob.* Ab intellectu humano manifestum est objecta sensibilia singularia et individua cognosci. Atqui per se et directe non sunt cognoscibilia. Ergo oportet ut fiant cognoscibilia per aliquod medium. Atqui tale medium non potest esse nisi vis animae. Ergo

in anima admittenda est aliqua vis qua objecta sensibilia individua fiant cognoscibilia et cognoscantur ab intellectu. Ergo est ponendus intellectus agens, sic enim vocatur illa vis animae.

*Confirmatur* 1.° Objecta sensibilia quamvis in se sint singularia et individua et contingentia, tamen apprehenduntur ab intellectu nostro sub ratione universalitatis, necessitatis, aeternitatis, sine motu etc. Atqui hoc esse non potest nisi per vim intellectus humani. Ergo in anima humana intellectiva est ponenda aliqua vis per quam sub tali ratione universalitatis etc. ab intellectu cognoscuntur, quae vis dicitur intellectus agens. *Prob. minor:* nam quod talia objecta sub statu abstractionis, sub ratione necessitatis, universalitatis etc. apprehendantur, aut est ex parte objectorum, aut ex parte virtutis intellectivae: non potest esse autem ex parte objectorum, quia objecta singularia sunt, individua, contingentia etc. Ergo remanet quod nonnisi ex parte virtutis intellectus tali modo, idest sub statu abstractionis, universalitatis, necessitatis etc. apprehendantur.

*Confirmatur* 2.° Intellectus potest apprehendere unum sine altero, e. g. potest apprehendere rationem entis in aliquo objecto non apprehensa ratione specifica aut generica etc., item potest apprehendere rationem specificam sine ratione individuali, potest apprehendere rem sine loco, in quo res quam apprehendit reperitur, sine contingentia, sine motu, qui tali rei conjungitur. Ergo in anima est vis naturaliter abstractiva, vi cujus nata est unum percipere sine alio; haec autem vis dicitur intellectus agens; ergo intellectus agens est omnino admittendus.

## Caput XII.

### De Voluntate

78. **Quid intelligitur nomine voluntatis.** — Nomine voluntatis intelligitur appetitus, seu inclinatio sequens intellectum in bonum ab eodem intellectu apprehensum. Actus quo voluntas fertur in bonum, generico vocabulo dicitur appetitio; proprie autem et specifice dicitur *volitio*, vel actus voluntatis.

79. **Existentia voluntatis, et distinctio ejus ab appetitu sensitivo.** — De existentia appetitus intellectivi dubitari non licet post ea, quae attulimus de appetitu sensitivo agentes (n. 50); illa enim argumenta afferri possunt ad probandam hujus appetitus existentiam; sed claritatis gratia sit:

Conclusio: *In homine* 1.° *existit appetitus intellectivus, qui* 2.° *omnino ab appetitu sensitivo distinguitur.*

*Prob.* 1.ª *pars:* In homine est inclinatio, seu appetitio rerum suprasensibilium. Atqui appetitus pure sensitivus non se extendit nisi ad sensibilia objecta, ut patet ex terminis. Ergo in homine est admittendus appetitus seu facultas appetitiva superior appetitu sensitivo, quae facultas dicitur voluntas.

2.° In homine praeter formam naturalem, quae est in coeteris rebus, et praeter formas sensitivas quibus sensus fit in actu et quae sunt etiam in coeteris animalibus, est etiam forma intellectiva, qua homo apprehendit verum et bonum intelligibile. Ergo sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio naturalis, et ad formas sensitivas sequitur appetitus seu inclinatio sensitiva in bonum sensibile apprehensum per sensum, ita ad formam intellectivam sequitur inclinatio ei proportionata in bonum, quod per intel-

lectum apprehenditur: et talis inclinatio vocatur appetitus intellectivus, sive voluntas.

*Prob.* 2.ª *pars:* Intellectus est facultas omnino distincta a facultate cognoscitiva sensus, ut patet ex dictis (n. 8); intellectus enim est facultas solius animae et ideo inorganica, sensus autem est facultas compositi et organica. Atqui appetitus sensitivus sequitur facultatem cognoscitivam sensus, et ei proportionatur, et ideo est facultas organica sicut est facultas cognoscitiva sensus; e contra voluntas sequitur intellectum qui est facultas inorganica, et spiritualis, et proinde etiam voluntas inorganica facultas esse debet et spiritualis. Ergo voluntas omnino distinguitur ab appetitu sensitivo.

2.º Appetitus sensitivus et appetitus intellectivus sunt potentiae passivae, quae a movente diverso secundum genus natae sunt moveri. Atqui passiva et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et moventium seu motivorum, nam motivum oportet ut sit proportionatum mobili et ipsa potentia passiva ordinem habet ad suum activum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus omnino distinguuntur. *Prob. maj.* nam appetitus sensitivus movetur ab objecto apprehenso per sensum, appetitus autem intellectivus movetur ab objecto apprehenso per intellectum: objectum autem sensus et intellectus differunt secundum genus.

80. **Dependentia appetitus sensitivi a ratione et voluntate.** — Demonstrata existentia appetitus intellectivi et ejus distinctione ab appetitu sensitivo non absonum erit determinare relationem, quae inter utrumque appetitum reperitur, quocirca duas conclusiones subnectimus:

Conclusio I. — *Appetitus sensitivus dependet aliquo modo a ratione.*

*Prob.* Appetitus sensitivus a facultate sensitiva cognoscitiva dirigitur et dependet, nam actus appetitus non potest esse nisi in bonum apprehensum. Atqui ipsa facultas sensitiva cognoscitiva dependet a ratione et ei aliquo modo in homine subiicitur. Ergo etiam appetitus sensitivus dependet a ratione. *Prob. maj.* nam facultas cognoscitiva sensus in homine nata est moveri et dirigi secundum rationem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares circa sensibilia objecta. — *Confirmatur ex facto:* cum enim applicantur aliquae universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, aut etiam instigatur.

Conclusio II. *Appetitus sensitivus dependet a voluntate et ei obedit aliquo modo.*

*Prob.* Appetitus sensitivus, uti probatum est conclusione praecedenti, dependet a ratione et ei obedit. Atqui exercitium rationis circa hoc vel illud objectum a voluntate dependet, ut patet ex conscientia. Ergo etiam appetitus sensitivus a voluntate dependet et ei aliquo modo subiicitur.

2.° Superior motor natus est movere omnes inferiores motores, quando motores ad finem superioris motoris tendere debent. Atqui appetitus sensitivus ad finem intentum a voluntate, quae est superior motor, naturaliter ordinatur. Ergo voluntas nata est naturaliter movere appetitum sensitivum, qui proinde voluntati aliquo modo subiicitur et ei obedit. *Prob. minor.* Nam appetitus sensitivus in homine ordinatur ad bonum hominis; bonum autem hominis verum et proprium, ad quod omnes facultates hominis debent ordinari, est bonum a ratione et voluntate intentum. — *Confirmatur ex facto:* nam voluntas aut compescit, aut suscitat motus appetitus sensitivi ut unusquisque in seipso experiri potest.

81. **Observatio.** — Tamen dependentia appetitus sensitivi a ratione et voluntate non est absoluta, eo modo, quo est dependentia membrorum exteriorum: nam membra exteriora nullo modo resistunt rationis et voluntatis imperio, e contra appetitus sensitivus potest resistere et saepe resistit. Unde dominium voluntatis et rationis respectu membrorum exteriorum comparatur dominio despotico, quod exercetur in servos, qui non habent ut domino resistant; dominium autem respectu appetitus sensitivi comparatur dominio politico et regali, quo rex dominatur in liberos, qui habent ut ei resistere possint in aliquo.

82. **Objectum voluntatis.** — Objectum voluntatis est bonum per intellectum apprehensum, sicut objectum appetitus sensitivi est bonum apprehensum a sensu. Quia ergo intellectus potest apprehendere omne bonum transcendentaliter sumptum seu omne bonum, quod cum ente convertitur, ideo omne ens potest comparari ad voluntatem sicut ejus objectum. Sed ea quae ab intellectu apprehenduntur aut necessitatem habent aut contingentiam; ideo videndum est quomodo voluntas ad talia objecta se habeat.

83. **Quaestio.** — Quaeritur 1.° ergo an voluntas aliquid ex necessitate appetat: 2.° an omnia ex necessitate velit.

84. **Necessitatis species.** — Necessarium dicitur quod ita est ut non possit non esse: vel quod ita convenit alicui ut non possit ei non convenire dicitur ei necessarium. Hoc autem convenit alicui vel ex principio intrinseco vel ex principio extrinseco.

85. **Necessarium ex principio intrinseco duplex.** — Necessarium ex principio intrinseco attenditur vel ex parte formae, sicut cum dicimus quod homo necessario est animal rationale, vel necessario circulus est rotundus etc.; vel ex parte materiae, sicut cum

dicimus: omne compositum ex contrariis necessario corrumpitur. Haec duplex necessitas dicitur naturalis et absoluta.

86. **Necessarium ex principio extrinseco duplex.** — Necessarium ex principio extrinseco potest attendi vel ex parte finis, vel ex parte alicujus agentis. Ex parte finis dicitur aliquid necessarium quando sine ipso finis obtineri non potest, sicut conservatio vitae sine *cibo* obtineri non potest; vel etiam quando finis sine ipso, licet possit obtineri, non tamen ita convenienter, et tale dicitur necessarium necessitate convenientiae, vel ad melius esse; et haec necessitas interdum dicitur etiam utilitas. Necessarium ex agente illud dicitur, quod a potentiori agente inducitur contra inclinationem naturalem ita ut illi agenti resisti non possit; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente contra suam inclinationem, ita ut contrarium non possit agere; et haec dicitur *necessitas* coactionis, vel etiam *violentia*. His positis, quaestioni propositae respondetur.

Conclusio I. — *Necessitas coactionis seu violentia omnino repugnat voluntati.*

*Prob.* Coactum sive violentum illud dicitur quod est a principio extrinseco contra inclinationem naturae, cujus actus proinde impeditur. Atqui in voluntate non potest esse nisi actus ab ipsa inclinatione voluntatis procedens. Ego coactio seu violentia omnino repugnat voluntati. *Prob. minor.* Actus quilibet in voluntate existens est actus voluntatis, hoc est a voluntate procedens, et ideo ab inclinatione voluntatis, nam inclinatio voluntatis est ipsa voluntas (n. 78).

Conclusio II. — *Voluntas necessitate naturali vult ultimum finem idest beatitudinem in communi.*

*Prob.* Unaquaelibet res adhaeret seu inclinatur immobiliter et necessario (quando ipsa est) in illud quod

est fundamentum et principium omnium aliorum, quae ipsi rei conveniunt. Atqui ultimus finis, qui est beatitudo, est fundamentum et principium omnium, quae voluntati conveniunt, idest omnium actuum voluntatis. Ergo voluntas necessario necessitate naturali adhaeret ultimo fini, qui est beatitudo in genere et in ipsam inclinatur.

*Confirmatur:* voluntas in omnibus actionibus felicitatem et beatitudinem quaerit; ergo in ipsam necessario inclinatur, quod enim semper, et in omnibus et naturaliter convenit alicui rei, necessario convenit.

Conclusio III. — *Voluntas potest velle aliquid necessario necessitate finis.*

*Prob.* Qui vult finem vere et efficaciter, vult etiam ea, quae sunt necessaria ad finem consequendum. Sed contingere potest quod quaedam sint necessaria ad finem consequendum ipsi voluntati. Ergo voluntas potest velle aliquid necessario necessitate finis. — Necesse tamen est ut finis exhibeatur voluntati per intellectum clare et evidenter cognitum, et etiam ipsum medium ut necessario et evidenter connexum cum fine, ut voluntas illud velit necessario.

87. **Observatio.** — Voluntas considerata in ordine ad felicitatem, seu beatitudinem in communi, quam necessario, immobiliter, naturaliter, semper et in omnibus appetit, dicitur voluntas ut *natura,* considerata autem in ordine ad ea, quae non necessario, sed libere appetit, dicitur voluntas *ut voluntas,* vel etiam voluntas *ut ratio.* Necessitas qua voluntas vult finem, aut ea, quae ut necessario connexa cum fine ab intellectu evidenter exhibentur voluntati, dicitur necessitas *libentiae* et *spontaneitatis,* ut distinguatur a necessitate coactionis, quae voluntati convenire non potest.

## Caput XIII.

### De libertate arbitrii

88. **Quaestio.** — Quaestio, quae solvenda occurrit in praesenti, est de existentia liberi arbitrii in homine. Haec quaestio summi momenti est, utpote basis et fundamentum totius moralitatis actionum humanarum.

89. **Osores libertatis.** — Multi sunt osores nostrae libertatis, fatalistae imprimis, qui omnia ex necessitate evenire contendunt, item materialistae omnes et sensistae, qui non distinguentes intellectum a sensu neque ipsum appetitum intellectivum dixtinguunt ab appetitu sensitivo, cui nulla libertas convenire potest.

90. **Notio libertatis.** — Nomine liberi arbitrii intelligitur facultas, qua substantia, cujus est talis facultas, potest unum eligere altero recusato, vel facultas, qua natura intellectualis potest velle et non velle hoc vel illud. Unde libertas arbitrii importat dominium actus volitionis, et nolitionis respectu hujus, vel illius objecti.

91. **Libertas in actu primo et in actu secundo.** — Nomine libertatis in actu primo intelligitur ipsa facultas in se spectata, quatenus in sua nuda natura considerata se habet indifferenter ad agendum, vel non agendum, seu ad volendum hoc vel illud. Nomine libertatis in actu secundo intelligitur ipse actus voluntatis liberae seu ipsa facultas libera actualiter agens. Libertas hoc modo considerata non importat indifferentiam, sed determinationem: nam impossibile est actu agere, licet libere, nisi ponatur actus determinatus.

Conclusio: *Homo vere libertate arbitrii praeditus est.*

*Prob.* Homines *sapientissime* se invicem hortantur ad opera quaedam agenda et ad abstinendum ab aliis, puta a malis; 2.° *sapientissime* quaerunt consilium de agendis et non agendis, praecipue circa ea, quae esse noxia vel utilia incertum est; 3.° *sapientissime* laudantur ob actiones bonas, et vituperantur ob actiones pravas; 4,° *sapientissime* praemiantur pro actionibus bonis et puniuntur pro pravis. Atqui *stultum* et *absurdum* est hortare hominem ad opera agenda, de quibus dominium per liberum arbitrium non habet, et ad quas ex necessitate naturae impellente adigitur, *stultum* et *absurdum* est de iisdem quaerere consilium, *stultum* est laudare aut vituperare hominem propter opera, quae vitare non potest, et *stultum* est et *absurdum* ei propter eadem opera conferre praemium aut poenam. Ergo vere homo libertate arbitrii praeditus est.

2.° Cum voluntatis objectum non sit nisi bonum prout ei exhibetur ab intellectu, illud solummodo bonum voluntas necessario vult, quod ei ut evidenter necessarium ab intellectu exhibetur. Atqui solummodo beatitudo voluntati ab intellectu exhibetur ut objectum ei evidenter necessarium, bona vero particularia non ut necessaria exhibentur. Ergo voluntas ex necessitate vult beatitudinem, sed bona particularia non ex necessitate vult.

3.° Inclinatio seu facultas, quae ex sua natura non ordinatur ad unum, sed se habet ad plura et opposita, non ex necessitate fertur in unum. Atqui voluntas ex sua natura non ordinatur ad unum bonum particulare, sed se habet ad plura, quae sunt opposita. Ergo voluntas non ex necessitate fertur in bonum particulare. *Prob. minor:* Cum voluntas sit inclinatio, seu facultas appetitiva sequens rationem, ex

sua natura se habet ad bona, quae per judicium et consilium rationis ei exhibentur. Sed consilium et judicium rationis potest exhibere et de facto exhibet plura bona particularia et opposita. Ergo voluntas ex sua natura non ordinatur ad unum bonum particulare, sed se habet ad plura, quae sunt opposita.

*Confirmatur:* Si voluntas ex necessitate vellet illud bonum particulare, quod de facto vult, frustra in homine esset consilium et judicium rationis circa plura bona et opposita prosequenda.

4.° Voluntas ex *necessitate naturali* ad beatitudinem inclinatur. Sed ipsa fertur saepe in particularia objecta, ut sunt peccata, quae ex sua natura avertunt ipsam a beatitudine et a fine. Ergo si voluntas *ex naturali necessitate* vellet objecta particularia, *ex naturali necessitate* inclinaretur in beatitudinem et simul a beatitudine averteretur. Quod contradictorium est.

92. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Atqui in mobile sequitur de necessitate motus ex movente. Ergo voluntas ex necessitate movetur a proprio objecto.

*Resp. dist. maj.:* Objectum voluntatis quod est universale bonum *conc.;* quod est particulare bonum *subd.:* comparatur ad voluntatem sicut movens cujus virtus non excedit et sibi non subiicit potentiam mobilis, idest voluntatis *conc.;* cujus virtus excedat... *nego. Et contrad. min.:* ex movente sequitur necessario motus in mobili, si virtus moventis excedat *potentiam* mobilis, *conc.* secus, *nego.* Et *dist. conseq.* voluntas movetur ex necessitate ab objecto proprio et adaequato, quod est ipsum bonum universale *conc.* ab objecto particulari, *nego.* — Si voluntati exhibeatur universale bonum, idest bonum infinitum clare et evidenter in se cognitum ab intellectu, certe voluntas

ex necessitate movetur, quia tale bonum totam capacitatem et potentiam voluntatis sibi subiicit, et explet: sed aliter dicendum est de bono particulari.

*Subsumes:* Atqui voluntas ex necessitate movetur ab objecto particulari. Ergo. *Probo. minorem subs.:* Voluntas quando ei exhibetur bonum particulare, aut ab eo movetur ut ipsum velit, aut ut nolit. Sed non potest ab eo moveri ut nolit. Ergo ex necessitate movetur ab eo ut ipsum velit.

*Resp. Transeat maj.* et *nego min.:* nam potest bonum particulare exhiberi voluntati a ratione ut nocivum, vel quatenus retardat consecutionem finis, vel ut impeditivum alterius medii, quo voluntas facilius finem consequitur, vel ut unum medium inter multa media, quae aequaliter ac ipsum, possunt ducere in finem. Imo quamvis ratio tale bonum sub dicto aspectu fortasse non exhibeat de facto voluntati, tamen absolute loquendo potest exhibere; et ideo oportet ut voluntas ex necessitate non determinetur ad illud, ut posset reiicere si forte sub tali aspectu exhiberetur. — *Resp* 2.º Negando *maj.* nam in praesentia boni particularis voluntas potest etiam remanere in sua indifferentia, quin actum aut nolitionis aut volitionis eliciat.

*Instabis:* Appetitus sensitivus fertur ex necessitate in objectum per sensum apprehensum. Ergo et voluntas necessario fertur in objectum apprehensum per intellectum.

*Resp. negando consequentiam* et *paritatem:* aliter exhibetur objectum a sensu appetitui sensitivo, et aliter exhibetur objectum voluntati ab intellectu; nam sensus exhibet appetitui sensitivo objectum ut unum in se exclusive, et ideo habetur determinatio ad unum ex parte appetitus, sed intellectus exhibet bonum voluntati sub indifferentia judicii, idest non ut unum,

sed simul cum aliis in ordine ad finem, qui indifferenter per diversa media potest judicari consequibilis.

93. **Quid est indifferentia et ejus species.** — Indifferentiae nomine intelligitur idem modus se habendi ad plura sive agenda sive recipienda. Idem modus se habendi ad plura agenda dicitur *indifferentia activa,* ad plura recipienda dicitur *indifferentia passiva.* Idem modus se habendi ad agendum vel non agendum, ad agendum hoc vel illud dicitur *indifferentia subjectiva* vel *formalis,* si consideretur ex parte voluntatis, et dicitur etiam *physica* sic considerata; *indifferentia* autem ad agendum bene vel male *moraliter* dicitur *indifferentia moralis;* dicitur *objectiva,* si consideretur idem modus se habendi ex parte objecti ad terminandum *velle* aut *nolle* voluntatis; dicitur *contradictionis* vel *exercitii,* si consideretur in ordine ad ponendum actum aut simpliciter non ponendum; *contrarietatis* in ordine ad actus oppositos emittendos, e. g. ad amandum vel odio habendum idem objectum; dicitur *disparitatis* vel *specificationis* si consideretur respectu diversorum objectorum.

94. **Quaestiones.** — Quaestio nunc valde complexa movetur, quaenam scilicet indifferentia requiratur ad libertatem: cui quaestioni respondetur per sequentem conclusionem:

Conclusio: *Ad rationem libertatis requiritur* 1.° *indifferentia objectiva,* 2.ª *indifferentia subjectiva,* 3.° *Sufficit tamen indifferentia contradictionis seu exercitii,* 4.° *non requiritur indifferentia moralis, hoc est ad agendum bene vel male.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Indifferentia objectiva est idem modus se habendi objecti ad terminandos oppositos actus voluntati, idest velle aut nolle. Atqui ex parte objecti omnino requiritur ut quantum est de se eodem modo se habeat ad terminandos oppositos actus vo-

luntatis, idest velle et non velle: nam si objectum se habet ex sua natura solummodo ad velle, necesse est ut voluntas illud velit, si autem solummodo ad nolle, voluntas ex necessitate ipsum non vult, et ideo non habet in sua potestate velle et non velle illud. Ergo indifferentia objectiva essentialiter requiritur ad libertatem.

*Prob.* 2.ª *pars:* Indifferentia subjectiva est idem modus se habendi ex parte voluntatis ad volendum et nolendum. Atqui ex parte voluntatis idem modus se habendi ad volendum et nolendum essentialiter requiritur ad libertatem, secus voluntas esset determinata ex sua natura ad unum. Ergo ex parte voluntatis indifferentia subjectiva omnino ad libertatem requiritur. — Adverte tamen hanc indifferentiam considerari in voluntate antequam agat, quia dum actu agit, non est indifferens ad agendum, sed determinatur.

*Prob.* 3.ª *pars.* Ad libertatem sufficit quod voluntas habeat dominium sui actus. Atqui per indifferentiam exercitii seu contradictionis, idest per hoc quod potest velle et non velle, habet dominium sui actus. Ergo indifferentia exercitii sufficit ad libertatem.

*Prob.* 4.ª *pars:* Libertas est perfectio, imo est nobilissima perfectio. Atqui indifferentia moralis idest ad agendum male moraliter non est perfectio, sed imperfectio. Ergo indifferentia moralis non est de ratione libertatis, sed est defectus et imperfectio libertatis. *Prob. minor:* Indifferentia moralis ad bene vel male agendum importat inclinationem in malum, idest in peccatum, quae inclinatio certe perfectio non est, sed defectus.

*Confirmatur:* In Deo non est indifferentia moralis, neque in beatis, et tamen in eis est nobilissima libertas. Et utinam etiam nostra libertas, ad malum indifferentiam excluderet! Quanto esset perfectior?

95. **Quaestio prima.** — Certum est quod necessitas suppositionis ex parte voluntatis non auferat libertatem, supposito e. g. quod quis velit, non potest non velle, non tamen necessario vult, sed libere; unde actus voluntatis liber est. Igitur quaeritur an necessitas suppositionis, quae est ex parte Dei in actu libero divinae voluntatis destruat libertatem humanam: idest supposito quod Deus velit libere et efficaciter aliquod objectum, e. g. actum voluntatis humanae, destruitur libertas humana? Affirmant Molinistae, negant Thomistae.

Conclusio. — *Necessitas suppositionis quae est ex parte voluntatis divinae efficaciter volentis actum voluntatis humanae non destruit libertatem humanam.*

*Prob.* Necessitas suppositionis ex parte voluntatis divinae non aufert contingentiam, a rebus. Ergo neque aufert libertatem humanam. *Prob. antec.* nam secus omnia quae a Deo fiunt essent necessaria. *Prob. conseq.*: Ex hoc ipso quod ab actibus humanis non aufertur contingentia actus humani contingentes sunt in se, et ideo ex hoc quod ex facultate libera procedunt liberi idest respectu facultatis sunt in se, quamvis necessarii ex suppositione.

2.° Necessitas suppositionis voluntatis humanae non officit libertati humanae. Atqui necessitas suppositionis voluntatis humanae necessitatem suppositionis voluntatis divinae praesupponit, imo a necessitate suppositionis voluntatis divinae derivatur. Ergo necessitas suppositionis voluntatis divinae non officit libertati humanae. *Prob. minor:* nam voluntas humana et quidquid est in ipsa, a voluntate divina derivatur ut ab ea participatum.

3.° Posita voluntate efficacissima, quae se extendit ad omne ens et ad omnem modum et perfectionem entis, si ipsa efficaciter velit, sequitur quicumque effe-

ctus. Atqui Dei voluntas est efficacissima et ipsa se extendit ad omne ens et ad omnem modum et perfectionem entis, ad quidquid habet aut habere potest rationem effectus. Ergo, facta hypothesi quod Deus efficaciter velit ut homo per actum liberae voluntatis velit libere hoc objectum vel illud, infallibiliter et necessario necessitate hypothetica, sequitur quod homo tale objectum libere velit, nam velle libere hoc objectum habet rationem effectus. Ergo necessitas hypothetica ex parte Dei volentis non officit libertati, sed causat potius actum liberum hominis.

4.° Supposita necessitate hypothetica electionis voluntatis divinae, electio libera Dei semper remanet perfectio in Deo essentialis, licet libera et quidem simpliciter simplex. Atqui perfectiones Dei sunt participabiles a creaturis. Ergo electio libera Dei, ut importat rationem perfectionis liberae, potest adhuc a creatura intellectuali participari: ergo creatura intellectualis potest libere agere participative a Deo etiam supposita necessitate hypothetica in ipso Deo liberae electionis.

*Confirmatur:* Actus liber voluntatis creatae non potest esse nisi participatio correspondentis actus liberi voluntatis divinae, sicut ipsa voluntas humana non potest esse nisi participatio voluntatis divinae. Ergo sicut voluntas humana supponit voluntatem divinam, cujus est participatio, ita etiam actus liber voluntatis humanae supponit actum liberum voluntatis divinae correspondentem; et ideo supponit necessitatem hypotheticam actus liberi voluntatis divinae volentis actum liberum voluntatis humanae. Unde tantum abest ut necessitas hypothetica actus liberi voluntatis divinae decernentis actum liberum voluntatis creatae officiat libertati humanae, quin potius omnino et necessario requiratur ad libertatis humanae exercitium; nam

quod est per essentiam tale praerequiritur ad id quod est per participationem.

*Dices:* Determinatio ad unum opponitur libertati. Sed ex necessitate hypothetica ex parte voluntatis divinae sequitur determinatio ad unum in voluntate humana: ergo libertas humana destruitur ex necessitate suppositionis voluntatis divinae.

*Resp. dist. maj.* determinatio ad unum quae attenditur ex ipsa natura facultatis in se nude spectata opponitur libertati, *conc.;* determinatio ad unum quae sequitur ex ipsa facultate, se habente in sua natura ad opposita, vi 1.ae libertatis vel vi primae determinationis liberae, *nego.* Et *dist.* pariter *minorem:* sequitur determinatio ad unum ex parte ipsius facultatis creatae nude spectatae, *nego;* spectatae prout ad actum liberum determinatum se reducit vi efficaciae divinae virtutis, *conc.* Et *nego conseq..*

*Dices* 2.°: In facta hypothesi quod Deus non velit actum liberum voluntatis humanae, voluntas non potest talem actum liberum emittere, e. g. actum diligendi parentes. Atqui impotentia agendi est negatio libertatis. Ergo voluntas in facta hypothesi non est libera diligendi parentes.

*Resp. dist. maj.* voluntas non potest.... talem actum emittere quasi voluntas careat virtute agendi in actu primo considerata *nego;* quasi carens ordine actuali ad actum secundum, *conc.* Et *contradist. min.* impotentia agendi, quae est carentia virtutis operativae in actu primo consideratae est negatio libertatis *conc.;* impotentia agendi, quae est ex carentia ordinis actualis in virtute operativa ad agendum, *nego.* Ex hoc quod Deus non vult actum liberum voluntatis humanae sequitur quod talis actus in voluntate humana non erit, non tamen sequitur quod non possit esse: nam Deus potest participare ipsi voluntati potentiam agendi quin

participet ipsum agere libere: haec enim duo *posse* agere libere hunc actum, et agere de facto realiter distinguuntur.

## Caput XIV.

### De relatione et ordine inter voluntatem et intellectum et de radice libertatis humanae

96. **Mutua dependentia existit inter voluntatem et intellectum.** — Voluntatem ab intellectu pendere manifestum est ex dictis (n. 78); nam ex hoc ipso quod voluntas est inclinatio in bonum per intellectum apprehensum, manifestum est ejus operationem, operationem intellectus supponere et ea inniti, item ex testimonio conscientiae patet voluntatem quandoque, imo saepe, applicare intellectum ad intelligendum hoc vel illud objectum; igitur patet inter has facultates esse mutuam dependentiam.

97. **Tamen dependentia voluntatis ab intellectu est major simpliciter loquendo quam intellectus a voluntate.** — Nam voluntas nullum prorsus actum elicere potest, nisi praevia operatione intellectus, vi cujus objectum ei exhibeatur: unde illud vulgare adagium *ignoti nulla cupido;* et aliud: *nihil volitum quin praecognitum:* e contra intellectus quam saepissime proprium objectum intelligit independenter a voluntate; et quamvis circa quosdam peculiares actus voluntas possit applicare intellectum ad intelligendum, non tamen circa omnes; imo quamplurimi actus intellectus sunt, qui a voluntate esse non possunt utpote ipsos actus voluntatis omnino praevenientes. Dependentia ergo voluntatis ab intellectu universa-

lis est, e contra dependentia intellectus a voluntate particularis.

98. **Corollarium.** — Aliter movet intellectus voluntatem, aliter voluntas movet intellectum. Intellectus per exhibitionem objecti, quae motio dicitur *quoad specificationem*, quia per objectum exhibitum ab intellectu diversificatur et speciem sortitur actus voluntatis; voluntas autem movet intellectum applicando ipsum: motio voluntatis dicitur *quoad exercitium*.

99. **Quaestio.** — Sed movetur quaestio, quaenam facultas sit nobilior an intellectus vel voluntas.

Conclusio. — *Simpliciter loquendo intellectus est facultas nobilior ipsa voluntate;* 2.° *at secundum quid voluntas est nobilior intellectu.*

*Prob. 1.ª pars.* Nobilitas facultatis attenditur ex simplicitate, abstractione et universalitate objecti (n. 40 VI). Atqui objectum intellectus est simplicius, abstractius et universalius quam objectum voluntatis. Ergo simpliciter et absolute loquendo intellectus est nobilior quam voluntas.

2.° Intellectus comparatur ad voluntatem sicut principium dirigens, cujus directione voluntas in omnibus suis operationibus indiget. Sed principium dirigens est nobilius quam id quod dirigitur. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

*Prob.* 2.ª *pars.* Nobilitas facultatis ex nobilitate objecti attenditur. Ergo illa facultas est nobilior, cujus objectum est nobilius. Atqui, licet simpliciter et universaliter loquendo objectum intellectus sit nobilius objecto voluntatis, tamen objectum voluntatis quandoque contingit esse in re nobiliori quam objectum intellectus. Ergo voluntas secundum talem respectum seu per ordinem ad talem rem, idest secundum quid, est nobilior intellectu. *Prob. minor:* Quamvis verum,

quod est objectum intellectus, sit nobilius simpliciter loquendo in ratione objecti, quam bonum, quod est objectum voluntatis; tamen contingit quandoque quod ratio *boni* inveniatur in re nobiliori, quam ratio veri, nam ratio veri proprie est in intellectu, ratio boni est in re, quae dicitur bona. Quando ergo objectum intellectus et voluntatis sunt aliquid supra animum, e. g. Deus, bonum est in re nobiliori, quam verum; nam bonum est in Deo, verum est in intellectu. Unde Dei dilectio est nobilior quam Dei cognitio.

100. **Quaestio altera.** — Quaeritur tandem quomodo se habeant intellectus et voluntas ad libertatem. Cui quaestioni respondetur varias conclusiones statuendo.

Conclusio I. — *Actus libertatis formaliter ad voluntatem pertinet sicut ad subjectum.*

*Prob.* Actus libertatis formaliter sumptus est electio. Atqui electio formaliter sumpta pertinet ad voluntatem, sicut ad proprium et immediatum subjectum. Ergo actus libertatis formaliter sumptus ad voluntatem pertinet, sicut ad proprium et immediatum subjectum. *Prob. minor:* objectum electionis proprium est id quod est ad finem, hoc autem inquantum hujusmodi habet rationem boni utilis, bonum autem est objectum facultatis appetitivae seu voluntatis, et ideo electio est actus voluntatis.

*Dices:* liberum arbitrium dicitur quasi liberum *judicium*. Sed judicium non ad voluntatem, sed ad intellectum pertinet. Ergo et actus liberi arbitrii.

*Resp.* Judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium a quo nominatur liberum arbitrium.

*Instabis:* Electio importat quamdam comparationem unius ad alterum: comparare autem est proprium virtutis cognoscitivae.

*Resp.* quod comparatio seu collatio, quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognoscitiva conferente movetur, habet quamdam collationis seu comparationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat. Unde breviter dici potest quod liberum arbitrium dicitur judicium praesuppositive, inquantum judicium est determinatio rationis, dicitur *judicium* formaliter, quatenus per judicium significatur ipsa acceptatio appetitus, qui importat quamdam similitudinem comparationis seu collationis inquantum unum alteri praeoptat.

Conclusio II. — *Intellectus est proxima radix libertatis.*

*Prob.* Appetitus intellectivus seu voluntas est inclinatio sequens intellectum (n. 10), et ideo in ipso intellectu proximum fundamentum habet. Ergo recte intellectus ut proxima radix liberi arbitrii consideratur.

*Confirmatur:* Electio, seu actus liberi arbitrii, supponit consilium et judicium rationis, et ei innititur. Ergo et liberum arbitrium, prout est facultas, intellectui sicut suae radici et fundamento innititur.

Conclusio III. — *Fundamentum remotum libertatis est natura seu substantia spiritualis.*

*Prob.* Substantia spiritualis est fundamentum et radix intellectus, sola quippe substantia spiritualis seu immaterialis intellectu praedita est (n. 10). Atqui intellectus est fundamentum proximum libertatis. Ergo substantia spiritualis est fundamentum remotum libertatis.

Conclusio IV. — *Prima radix libertatis humanae est libertas divina, et quidem libertas divina, ut est facultas, est radix et fundamentum libertatis humanae ut est facultas; libertas divina, ut est actus liber voluntatis divinae, est fundamentum et radix libertatis humanae ut est actus liber.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Libertas divina est id a quo totaliter sicut a principio et causa derivatur libertas humana. Atqui illud a quo aliquid derivatur totaliter sicut a principio et causa est fundamentum et radix illius quod derivatur. Ergo libertas divina est fundamentum et radix totius libertatis humanae.

*Prob.* 2.ª *pars* ex eodem principio: quia scilicet libertas humana, ut est facultas, seu in actu primo, derivatur totaliter sicut a principio, a libertate divina, ut est facultas seu in actu primo considerata, cum sit illius formalis participatio.

*Prob.* 3.ª *pars* etiam ex eodem principio: quia scilicet actus liber voluntatis humanae, idest libertas in actu secundo, totaliter derivatur ab actu libero voluntatis divinae, quem praesupponit, et cujus est totaliter participatio.

101. **Corollarium.** — Determinatio actus liberi voluntatis humanae est a determinatione actus liberi voluntatis divinae; et intantum est in voluntate humana talis determinatio, quatenus praesupponit determinationem actus liberi voluntatis divinae: nam participatio hujus est.

II. Determinatio libera voluntatis divinae non officit liberae determinationi voluntatis humanae, quippe causa illius est. Unde S. Thomas agens de efficacia divinae voluntatis, docet quod non solum res, sed etiam contingentia rerum est ab efficacia divinae voluntatis; scilicet res sunt necessario vel contingenter ex eo quod divina voluntas disposuit ut quaedam necessario,

quaedam contingenter evenirent; et rejicit sententiam illorum, qui repetunt contingentiam rerum a causis secundis, seu mediis. En verba S. Doctoris (p. I, q. 19, a. 8, c.): « Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quae producit per causas medias sunt necessaria; ea vero, quae producit per causas contingentes sunt contingentia ». Hanc sententiam refutat duabus rationibus, et postea ipsemet respondet statuens suam sententiam, his verbis: « Et ideo melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activae in semine contingit, quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed, propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit ».

## Caput XV.

### De speciebus intelligibilibus seu de ideis

102. **Ratio capitis.** — Hucusque egimus de homine quoad animam, quoad corpus, quoad facultates seu potentias operativas; nunc ergo remanet agendum de homine quoad ejus operationes. Quoad actiones vegetativas et sensitivas, quas homo habet communes cum aliis substantiis, nihil in praesenti est dicendum, cum ad scopum nostrum sufficiant ea, quae diximus tum in cosmologia de vita in genere, de vita vegetativa et sensitiva; tum ea pauca quae adiecimus cum agebatur de ipsis facultatibus seu potentiis vegetativis et sensitivis hominis (n. 41 et seq.); igitur remanet dicendum de operationibus intellectus et voluntatis: sed de operationibus voluntatis agemus in ethica, igitur in praesenti de operatione intellectus seu de cognitione intellectiva dicendum est exclusive. Et 1.° quidem de iis quae requiruntur ad cognitionem, 2.° de ipsa cognitione, 3.° de objectis quorum est cognitio. In hoc capite exclusive de iis, quae praerequiruntur ad cognitionem, idest de ideis seu speciebus intelligibilibus agendum est.

103. **Quaestio.** — Quaestio quae solvenda proponitur est, an anima humana seu intellectus cognoscat omnia per essentiam suam, vel mediantibus quibusdam similitudinibus a se ipsa distinctis et in ipsa impressis, quae objecta cognita repraesentant et quae ideae seu species intelligibiles merito vocantur.

104. **Sententiae philosophorum.** — Antiqui philosophi nimis materialiter de anima humana et de cognitione intellectiva ejus sentientes, supposito quod

cognitio sit per similitudinem, sicut revera supponendum est, putaverunt animam humanam corpora cognoscere per hoc, quod ipsa ex natura omnium corporum constet. Unde dixerunt per ignem, qui, ut ipsi putant, est in ea, ut pars ejus constitutiva, ipsam cognoscere ignem, per aquam aquam etc. — Falsitas hujus sententiae per se evidens est; non enim anima humana est corpus (n. 4): insuper sequeretur ex hac sententia, quod, cum anima omnia corpora tum in specie tum in individuo cognoscere possit, deberet in se continere omnia corpora, tum quantum ad rationem specificam, tum etiam individualem. Rejecta ergo hac sententia, ut evidenter absurda, aliae sententiae expendendae sunt.

105. **Idealistarum sententia.** — Idealistae non valentes explicare quomodo anima humana objecta cognoscat, si objecta ponantur existere in natura extra animam, posuerunt omnia objecta quae ab anima nostra cognoscuntur realitate carere, et habere solummodo esse ideale, idest existere in mente et a mente habere originem, ut exposuimus ex Kantio, cujus doctrina non differt a doctrina veterum idealistarum (n. 80 et 1.° 160). Sed quia de absurditate idealismi satis diximus loco citato, et etiam in logica (1.° n. 180), ideo in praesenti nihil directe contra ipsum dicimus ne actum agamus. Hanc tamen conclusionem ponimus, ex qua indirecte utraque exposita sententia refutatur.

Conclusio I. — *Anima humana seu intellectus humanus non potest omnia cognoscere per essentiam suam.*

*Prob.* Si intellectus humanus cognosceret objecta per essentiam suam ipsa essentia intellectus esset forma seu species intelligibilis una et simplex omnia repraesentans, qua ipsemet intellectus objecta sua cognosceret. Atqui omnino impossibile est quod intellectus humanus cognoscat ea, quae sunt, seu objecta

sua per seipsum, tanquam per formam, seu per speciem intelligibilem. Ergo intellectus humanus non cognoscit objecta sua per suam essentiam. *Maj. patet;* nam forma est id quo agens agit. *Prob. minor:* Si intellectus humanus cognosceret objecta sua per suam essentiam sequeretur quod in sua essentia objecta sua praecontineret sicut in uno. Imo, cum objectum intellectus adaequatum sit ens (n. 63), sequeretur quod omnia cognoscibilia continerentur in essentia intellectus eminentiori quadam ratione, et omnia materialia modo immateriali; quod solius essentiae divinae est, in qua sola perfectiones omnium rerum continentur.

2.° Actus qui sequitur ex aliqua virtute actuata per aliquam formam attenditur secundum efficaciam virtutis et formae, unde quo forma est perfectior, tanto ad plura se extendit actus. Si ergo intellectus intelligit per essentiam suam, tanquam per formam unam et simplicem plura repraesentantem objecta, sequitur, quod ea omnia per unum actum simul comprehendat. Si autem ponatur quod per essentiam suam, tamquam per formam intelligibilem intellectus omnia cognoscat, sequetur ulterius quod omnia, quae comparantur ad ipsum sicut objecta, simul per unum actum comprehendat. Haec autem sunt contra conscientiam manifeste.

Conclusio II. — *In intellectu sunt ponendae formae ab intellectu distinctae, quae sunt similitudines objectorum, et dicuntur species intelligibiles seu ideae.*

*Prob.* Per hoc quod intellectus objecta cognoscit, oportet ut ipsa objecta sint in intellectu, nam cognitum est in cognoscente; si autem objecta, quae cognoscuntur ab intellectu sunt in eo, aut sunt per identitatem, aut sunt per hoc quod ipse intellectus unus et simplex, est similitudo et forma omnium objectorum suorum, vel per hoc quod in intellectu sunt similitudines objectorum ab intellectu distinctae,

quae dicuntur formae intellectus, et quibus intellectus determinatur ad intelligendum, et quae dicuntur species intelligibiles, vel ideae. Atqui 1.m et 2.m membrum stare non possunt, ut patet ex dictis (concl. praec.). Ergo dicendum est, quod objecta sint in intellectu per eorum similitudines ab intellectu distinctas, quae sunt formae, quibus intellectus actuatur et determinatur ad intelligendum, et recte vocantur ideae seu species intelligibiles.

106. **Quaestio secunda.** — Statuta existentia idearum, earum natura determinanda est; in qua determinanda et explicanda philosophi non conveniunt.

107. **Sententiae diversae.** — Putavit Plato existere naturas rerum sensibilium ab omni materia separatas, extra intellectum humanum, quas vocabat formas seu ideas; e. g. putavit existere *humanitatem* separatam ab omni materia sensibili, item existere *animalitatem,* existere *naturam equi* etc.; has formas vocabat propria denominatione, *humanitatem* quidem *per se hominem, animalitatem, per se animal* etc. (I, n. 220). Diversimode tamen hanc doctrinam platonicam philosophi interpretati sunt; quidam enim acceperunt doctrinam platonicam ut admittentem illas formas esse separatas ab omni materia, et per se subsistentes, et quod ex eis resultarent quaedam similitudines in intellectu humano ad eas formas intelligendas; alii autem intellexerunt doctrinam platonicam ut admittentem illas formas non esse in se et per se subsistentes, sed in mente divina, et ideo esse ipsas ideas divinas praesentes intellectui humano, qui proinde, juxta eos intelligit ideas divinas, quae sunt ipsa universalia, in quibus sensibilia intelliguntur.

Conclusio. — *Doctrina platonica, sive admittat ideas, quibus intellectus humanus intelligit esse similitudines*

*derivatas a formis separatis*, 2.° *sive admittat esse ideas in mente divina existentes, falsa est omnino.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Formae illae, prout dicuntur esse separatae in se et per se subsistentes, sunt omnino chimerae et absurditates, ut probavimus (I, n. 220), et concedunt nunc omnes philosophi. Ergo ideae quibus intellectus noster intelligit non sunt similitudines ex illis formis derivatae.

2.° Si similitudines seu ideae in mente nostra existentes ex illis formis derivarent et essent primo et per se expressivae illarum formarum per se subsistentium, deberent illae formae ut tales primo et per se cognosci ab intellectu, idest deberent cognosci communiter ab hominibus tales formae ut per se subsistentes. Hoc autem falsum omnino est.

*Prob.* 2.ª *pars:* Formae platonicae, e. g. humanitas, animalitas, equinitas etc. affirmantur de rebus sensibilibus, et quidem non quasi accidentaliter advenientes, sed ut intrinsece constituentes ipsa sensibilia, e. g. humanitas intrinsece et essentialiter affirmatur de Petro, de Francisco etc., item animalitas affirmatur de quolibet animali sensibili. Atqui ideae in mente divina existentes nequeunt affirmari, praecipue ut intrinsece constituentes, de rebus sensibilibus. Ergo formae platonicae non possunt esse ideae in mente divina existentes, et proinde intellectus humanus non intelligit per ideas divinas.

2.° Si humanitas, animalitas, equinitas etc., prout a mente nostra concipiuntur, objective sunt in mente divina, ut formae, seu ut ideae realiter et vere existentes, et quidem intrinsece (nam quidquid est in Deo et Deo convenit, intrinsece ei convenit) sequitur quod Deus possit a talibus formis vere et proprie denominari; nam unaquaelibet res vere et proprie denomi-

natur a forma sua, praecipue si est ei intrinseca et identica; sicut paries vocatur albus ab albedine; et homo virtuosus a virtute, et animal ab animalitate et homo ab humanitate. Ergo Deus vere et proprie dici poterit homo, animal, equus etc., quod blasphemum et pantheisticum omnino est (cf. I, n. 222).

108. **Corollaria.** — I. Ideae ergo seu species intelligibiles, quas probavimus esse in intellectu humano, non sunt neque formae per se subsistentes ex sua praesentia determinantes intellectum ad intelligendum, neque sunt similitudines ab eis in intellectum derivatae, neque sunt ipsae ideae in mente divina existentes quasi determinantes sua praesentia intellectum humanum ad intelligendum.

II. Sunt tamen quaedam similitudines objectorum, quae ab intellectu cognoscuntur, et dici possunt quaedam determinationes in intellectu existentes, vel etiam dispositiones, quibus intellectus constituitur in actu proximo intellectionis.

III. Ideae ergo, seu species intelligibiles, sunt accidentia, quae intellectui inhaerent; sunt spiritualis naturae, utpote actuantes, determinantes et perficientes rem spiritualem, qualis est intellectus, et quidem in ordine ad actionem spiritualem eliciendam, quae est intellectio.

IV. Possunt ergo species intelligibiles, sive ideae, et debent considerari sicut principium intellectionis, imo ut forma, quae intellectum complet, ad intelligendum; et ideo ex intellectu et ex specie intelligibili constituitur unum principium completum intellectionis.

V. Unde species intelligibilis potest considerari ut quasi foecundativa intellectus in ordine ad intellectionem et conceptionem intellectus: conceptio enim nullius objecti esset in intellectu, nisi intellectus prius

informaretur a specie intelligibili et ab ea determinaretur ad intelligendum vel concipiendum hoc vel illud objectum.

VI. Est ergo species intelligibilis veluti semen considerandа in intellectu.

VII. Species intelligibilis non est terminus cognitionis, sed principium, ex quo progreditur cognitio: et a natura intellectui datur, ut objecta quorum est repraesentativa intellectus cognoscat, ideo primo directe et per se cognitio intellectus ad talia objecta ordinatur, et per reflexionem intellectus speciem intelligibilem cognoscit, sicut per reflexionem cognoscit se.

## Caput XVI.

### De origine idearum

109. **Sententia Platonis quoad originem nostrarum idearum.** — Posuit Plato ideas simul cum anima originem duxisse, ac proinde eas esse naturaliter inditas, quatenus scilicet naturaliter, vel resultant in anima ex formis separatis per se subsistentibus (I, n. 220), vel quatenus ipsae ideae divinae menti naturaliter obiiciuntur. Falsitas tamen hujus sententiae patet ex iis quae supra disseruimus (I, n. 221).

110. **Aliorum philosophorum sententiae.** — Alii philosophi putant ideas, seu species intelligibiles esse humano intellectui naturaliter inditas vel a Deo impressas. Sed in numero idearum inditarum adsignando non conveniunt; nam quidam sunt, qui de omnibus ideis objecta secundum propriam naturam specificam repraesentantibus id adseverant. Alii vero ut Cartesiani ad ideam Dei, felicitatis et ad quasdam paucas alias restringunt.

Conclusio I. — *Sententia, quae docet animam humanam habere omnes vel fere omnes species seu ideas naturaliter inditas, admitti non potest.*

*Prob.* Si ideae seu species intelligibiles essent in anima naturaliter inditae, anima humana semper actu intelligeret. Atqui anima humana etiam in homine adulto non semper actu intelligit objecta sua. Ergo anima humana non habet ideas seu species sibi naturaliter inditas. *Minor patet*, nam anima non semper est actu intelligens, sed procedit de potentia ad actum et quidem pedetentim et cum difficultate. *Prob. maj.* Ideae seu species intelligibiles constituunt intellectum in actu primo proximo, ita ut intellectus ideis informatus habeat omnia requisita ad prorumpendum in actum suum, idest ad intelligendum. Atqui virtus naturalis, quae habet omnia praerequisita ad prorumpendum in actum suum, naturaliter operatur. Ergo si intellectus haberet ideas naturaliter inditas naturaliter et semper actu intelligeret.

2.° Aut anima humana per unionem ad corpus impeditur quominus procedat in actum suum, qui est intelligere, aut non impeditur; si non impeditur, ergo ex hoc ipso quod habet species intelligibiles, naturaliter potest intelligere et semper intelliget objecta sua, neque requiritur ut scientiam acquirat dum est in corpore: si autem impeditur, ergo unio ad corpus non est animae naturalis, sed contra naturam ipsius, nam per corpus impeditur ejus nobilissima operatio, in qua ejus perfectio et ejus felicitas consistit: hoc autem est falsum; nam ex anima et corpore constituitur homo, qui est unum ens naturale et quid perfectius quam sit anima sola: insuper anima non appetit separationem a corpore, cum mors ut horribilis ab ea apprehendatur.

3.° Si ideae sunt naturaliter inditae, est inexplicabile quod in eo, qui caret aliquo sensu non possit esse scientia, imo nulla idea illius objecti, quod tali sensui correspondet, e. g. quod in caeco nato non possit esse scientia, imo neque idea de coloribus.

Conclusio II. — *Cartesianorum sententia est omnino reiicienda.*

*Prob.* Cartesianorum sententia, quae docet in nobis ideas felicitatis, Dei etc. innititur falso supposito. Ergo non est admittenda talis sententia. *Prob. antec.* Sententia Cartesianorum supponit 1.° cogitationem esse de animae essentia, non autem accidens ejus, 2.° in nobis esse desiderium innatum felicitatis apprehensae per intellectum: hoc autem est supponere id quod est probandum, 3.° ideam infiniti haberi non posse per cognitionem finiti quod esse falsum obstendimus (I, n. 317), 4.° supponit etiam similitudinem animae nostrae ad Deum consistere in eo, quod sicut in Deo sunt exemplaria, seu ideae rerum, ita etiam, licet modo inferiori, sint in anima nostra, hoc autem est supponere id quod est probandum; insuper a S. Thoma (1.ª p., q. 93) aliter explicatur similitudo animae ad Deum; et aliter explicatur a SS. Patribus.

111. **Sententia Rosminiana.** — Docet Rosminius ideam *entis* nullo modo posse in nobis esse acquisitam, sed debere esse innatam; alias vero omnes ideas esse per judicium efformatas seu acquisitas. Putat enim per abstractionem non posse haberi ideam entis, nam, ut ipse arguit, abstractio supponit cognitionem objecti, a quo divelluntur notae individuantes, et ideo supponit ideam saltem entis. Quoad vero formationem aliarum idearum talis est processus, juxta Rosminium: Homo, seu mens, *ens* naturaliter intuetur per ideam innatam; quod *ens* purum ideale applicat *objecto* per sensationem percepto; et sic habetur perceptio

intellectiva, quae est judicium a ratione efformatum. *Ens* autem idealiter intuitum, quod ut tale est quid communissimum, inquantum omnibus omnino est applicabile, coarctatur ex ipsa applicatione ad elementum seu objectum sensibile, et objectum sensationis ex eadem applicatione fit intelligibile. *Ens* igitur a mente intuitum et quod est purum *ideale* realizatur in objecto sensationis ex eo, quod a mente tali objecto sensationis applicatur; insuper Rosminius adserit quod si ab objecto reali sensibili praescindatur realis existentia, habetur universale; et per divulsionem notarum individuantium habetur abstractio. Tale autem ens a mente humana intuitum quod omnibus applicatur et de omnibus praedicatur, juxta Rosminium, non est aliquid creatum, sed est aliquid divinum, est realiter ipse Deus, quamvis non sit Deus formaliter. Contra hanc sententiam sit:

Conclusio: *Sententia Rosminiana nititur falso supposito*, 2.° *est impossibilis in suo processu* 3.° *est absurda et contradictoria in suo exitu.*

*Prob.* 1.ª *pars.* Sententia Rosminiana supponit ideam entis non posse haberi per abstractionem, quod omnino falsum est: nam abstractio non est, ut falso putat Rosminius, divulsio partis a toto: sed est perceptio vel consideratio *unius* e. g. proprietatis, in aliquo objecto, aliis non consideratis (I, n. 38). In facultatibus cognoscitivis animae habetur naturaliter hujus generis abstractio; oculus e. g. percipit in pomo *colorem,* sapore non percepto, tactus percipit resistentiam pomi non autem colorem, et intellectus percipit unam proprietatem in aliquo objecto, aliis proprietatibus non perceptis; e. g. homo videns objectum aliquod a longe per intellectum percipit ipsum esse corpus, non percepta vita, qua illud corpus fortasse praeditum est, et percipit animal, quin percipiat ipsum

esse Petrum, aut esse hominem: ad hanc abstractionem habendam non requiritur praecognitio Petri, neque divulsio notarum, ut putat Rosminius.

*Prob.* 2.ª *pars:* Sententia Rosminiana est impossibilis in suo processu. Nam mens non potest applicare objectum suum quod est *ens* naturaliter intuitum, nisi objecto praecognito. Atqui mens, antequam applicet ens intuitum objecto sensationis, objectum sensationis non cognoscit juxta Rosminium. Ergo mens non potest applicare *ens* ab ipsa intuitum objecto sensationis.

*Prob.* 3.ª *pars:* videlicet *sententia rosminiana est absurda et contradictoria in suo exitu.* Aut ens ideale intuitum quod objecto sensibili applicatur est realiter distinctum ab objecto sensibili, aut est identicum cum illo; si est realiter distinctum, sequitur quod applicatio sit absurda; nam applicatio talis est per hoc, quod ens intuitum affirmatur de tali objecto; nihil autem potest affirmari de objecto nisi sit identicum cum illo; si autem ens intuitum sit identicum cum tali objecto, sequitur quod ideale purum et intelligibile sit identicum cum objecto reali sensationis, quod etiam absurdum est. Insuper; si per hoc quod ab individuo abstrahitur *existentia,* habetur *universale,* sequitur quod individua in statu possibilitatis ab invicem non distinguantur, et quod unum individuum possibile possit praedicari de altero; unde Petrus possibilis erit Paulus possibilis. Denique, si ens ideale, seu intuitum, sit aliquid divinum, sit ipse Deus, sequitur quod res non creantur ex nihilo, et quod Deus est praedicatum essentiale omnium entium: nam *esse ideale* Rosminianum de omnibus praedicatur. Habetur ergo pantheismus. Plura alia addi possent contra sententiam Rosminianam, sed haec in praesenti sufficiant.

## Caput XVII.

### Sequitur de origine idearum et earum causa statuitur

112. **Sententia antiquorum philosophorum.** — Leucippus, Democritus, Epicurus et alii ex antiquis philosophis, docuerunt sensationem esse causam totalem nostrarum idearum sicut objecta exteriora sensibilia sunt causa totalis impressionum, seu specierum sensibilium, quae in sensibus nostris producuntur. Ideo posuerunt sensibilia individua esse objecta propria et exclusiva cognitionis humanae. Unde, quia sensus immutatur a sensibili, posuerunt omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus adserebat fieri per solas imaginum defluxiones a corporibus emissas et in sensibus receptas. Fundamentum hujus positionis fuit quod citati philosophi non ponebant intellectum differre a sensu.

Conclusio. — *Sensatio non potest esse causa totalis nostrae cognitionis.*

*Prob.* Si sensatio esset causa totalis nostrae cognitionis sequeretur 1.° intellectum non differre a sensu, etenim omnis nostra cognitio esset a sensu sicut a vera causa, 2.° sequeretur quod omnis nostra cognitio ad sensibilia individua, ut ad objecta, terminaretur, non autem ad objecta universalia et pure intelligibilia. Atqui falsum et absurdum omnino est adserere 1.° intellectum non differre a sensu, 2.° omnem nostram cognitionem terminari exclusive ad sensibilia individua, ut ad objecta. Ergo sensatio non potest esse causa totalis omnis nostrae cognitionis. *Prob.* 1.ª *pars minoris:* Nam anima humana spiritualis est ex eo quod est intellectiva non autem ex eo, quod est sensitiva

(n. 8), quod non esset si intellectus non differret a sensu; 2.ª vero *pars prob.* quia non solum nos intelligimus et cognoscimus sensibilia individua, sed etiam ipsa universalia, et intelligibilia, ut patet ex metaphysica generali. (I. 209 et seq.)

113. **Quid doceant recentiores sensistae.** — Quidam systema antiquorum restaurare conati sunt quoad substantiam, tamen imaginum defluxiones a corporibus in sensus seposuerunt; hoc enim ponere est evidenter ridiculum et absurdum. Inter hos philosophos recensetur Gassendus (1592-1655) in Gallia et Obbesius in Anglia (1588-1179); primus quoad respectum ideologicum, secundus quoad respectum moralem. Inter sectatores excelluerunt Loke in Anglia, Condillac in Gallia (1715-1786) et Laromiguière (1756-1837). Breviter ergo exponam quid docuerint hi philosophi: Loke docuit in nobis non esse nisi *sensationem* et *reflexionem;* per sensationem objecta externa percipi adserebat, per reflexionem autem objecta interna, idest operationes animae, ut ipse Lokius explicat, quibus anima in objecta exteriora fertur. Quatenus autem anima in tales operationes reflectit alias ideas sibi efformat diversas ab ideis rerum externarum, e. g. ideam perceptionis, cogitationis, dubitationis, volitionis. Sensationem vocat sensum, reflexionem autem, ait, quamvis (*externus*) sensus non sit, tamen posse vocari *sensum interiorem.* Omnis ergo nostra cognitio est ab experientia juxta Loke. Condillac, praeter reflexionem admittit in anima alios actus, videlicet: *attentionem, comparationem, judicium, imaginationem* et *ratiocinium:* quae tamen neque a Lokio negantur, sed omnia sub nomine reflexionis comprehenduntur. Ait tamen Condillac quod attentio est vividior *sensatio* et quod dicti actus sunt ipsa sensatio diversimode considerata, vel transformata. Laromiguière autem tres

*actus,* vel tres facultates duntaxat distinguit idest *attentionem*, *judicium*, *ratiocinium.* Attentio tamen dicitur esse non vividior sensatio, sed *directio activitatis animae in ipsas sensationes.*

114. **Refutatio.** — Sed hae omnes explicationes in hoc conveniunt; 1.° ut identificent sensum cum intellectu; 2.° ut omnem nostram cognitionem ad sensibilia individua coarctent, proinde negant universalium realitatem, substantialitatem rerum, quia sensus nonnisi qualitates sensibiles percipiunt, et ideo sunt reiciendae hae sententiae, sicut supra refutata est sententia antiquorum (n. 112).

115. **Determinatur origo idearum.** — Scholastici docent ideas omnes esse acquisitas per virtutem intellectus ab objectis sensibilibus, mediantibus facultatibus sensitivis. Haec sententia antiqua est, nam ipsam docuit Aristoteles, quem sequutus est S. Thomas mirifice ejus doctrinam explicando et confirmando, et eam amplexati sunt scholastici. Haec sententia est omnino amplectenda ut vera, proinde hanc conclusionem statuimus :

Conclusio. — *Ideae primitivae ab objectis sensibilibus, mediantibus sensibus, per virtutem abstractivam intellectus agentis originem ducunt.*

*Prob.* Ideae nostrae non habent originem a solo intellectu (n. 65 et seq. et n. 105), non sunt in anima naturaliter inditae (n. 110 et 111), neque esse possunt impressae ab objectis exterioribus immediate, secus intellectus cognosceret objecta exteriora independenter a sensu, quod est evidenter falsum (n. 64), insuper sequeretur quod objecta materialia et corporea extensione praedita propria virtute agerent in intellectum, qui spiritualis est omnino et simplex; sed neque esse possunt a solis sensibus, quia etiam sensus, utpote facultates organicae, nequeunt rem spiritualem attin-

gere nihilque in ea causare propria virtute. Ergo relinquitur quod ideae esse non possint nisi per virtutem intellectus ex obiectis sensibilibus, mediantibus sensibus.

2.° Certum est quod intellectus determinatur ad intelligendum ex praesentia objecti sensibilis, quatenus objectum sensibile agit in sensum. Ergo objectum aut ex propria virtute sufficienter determinat, aut ex virtute sensus, aut etiam requiritur virtus intellectus, Atqui non ex propria virtute ut principali agente, neque ex virtute sensus, nam tum objectum sensibile, quam sensus sunt quid materiale. Ergo objectum nonnisi in virtute intellectus determinat ipsum intellectum ad intelligendum, quatenus scilicet aliquam sui similitudinem imprimit in intellectum, vi cujus intellectus determinatur ad intelligendum.

3.° Intellectus nihil potest in praesenti statu intelligere nisi per conversionem ad phantasmata, ut patet ex facto, et ideo dependenter a phantasmatibus intelligit. Igitur haec dependentia aut est ex parte virtutis intellectivae, aut est ex parte idearum seu specierum intelligibilium. Sed non est ex parte virtutis intellectivae, quae utpote facultas inorganica et omnino spiritualis, non pendet a sensu. Ergo esse non potest nisi ex parte idearum, quae sunt in intellectu, et quibus intellectus determinatur ad intelligendum. Haec autem dependentia ex parte idearum praecipue rerum pure intelligibilium et spiritualium a phantasmatibus esset omnino inexplicabilis imo nulla esset, si ideae non ponerentur esse aliquo modo a phantasmatibus. Atqui haec dependentia non potest esse a phantasmatibus, sicut a causa principali efficiente (n. 109), quae agat virtute propria: ergo nonnisi ab eis sicut a causis instrumentalibus, quae agant in virtute intellectus agentis esse potest. Et ideo ideae

seu species intelligibiles nonnisi virtute abstractiva intellectus agentis esse possunt ab objectis, mediantibus sensibus.

116. **Explicatur modus quo ideae seu species intelligibiles producuntur in intellectu.** — Communiter dicitur inter scholasticos ideas seu species intelligibiles abstrahi a phanthasmatibus per virtutem intellectus agentis. Quomodo autem id contingat explicandum est. Imprimis non est putandum quod species intelligibiles actu et entitative sint in phantasmatibus: haec enim intellectio nimis materialis est; quippe ideae seu species intelligibiles utpote spirituales nonnisi in intellectu esse possunt, ipse enim per eas constituitur formaliter in actu primo proximo ad intelligendum, unde ideae sunt ultima dispositio intellectus ad intellectionem eliciendam; et ideo proprie sunt in intellectu possibili. Hoc modo ergo producuntur in intellectu possibili, seu sic abstrahuntur a phantasmatibus: Phantasma est praesens animae rationali, quae ex hoc ipso applicat suas vires ad illud; in anima autem humana, praeter vim sensitivam, est etiam vis spiritualis, a qua phantasma illuminatur et redditur habile ad imprimendum et determinandum intellectum possibilem, in quo proinde impressio seu determinatio causatur, quae impressio seu determinatio est idea seu species intelligibilis: et sic intellectus possibilis fit in actu primo ad intelligendum, et ita potest accipere in consideratione naturas rerum, quia earum similitudine informatur. Phantasma ergo imprimit in intellectum possibilem non propria virtute, sed in virtute intellectus agentis a quo illuminatur et redditur virtuosior: unde intellectus agens est veluti agens principale, et phantasma est veluti agens instrumentale. Proinde idea seu species intelligibilis, quae remanet impressa in intellectu possibili spiritua-

lis est, 1.° quia est effectus intellectus agentis, qui est virtus spiritualis animae, 2.° quia est impressio recepta in intellectu possibili, qui spiritualis est, nam impressio seu determinatio seu dispositio, quae in aliqua natura causatur contemperatur tali naturae: etenim quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, et est repraesentativa naturae universalis seu naturae expressae per definitionem, non autem notarum individuantium.

117. **Exempla adferuntur ad hanc doctrinam illustrandam.** — Phantasma potest comparari ad intellectum possibilem, sicut corpus visibile comparatur ad visum: nam sicut corpus sensibile imprimit in virtutem visivam et ipsam determinat ad videndum causando in ea similitudinem sui, quae dicitur species sensibilis (I, n. 497), ita phantasma imprimit in intellectum possibilem et ipsum determinat ad intelligendum; impressio in intellectu causata est ipsa species intelligibilis, seu *idea impressa;* et sicut corpus visibile non potest imprimere in virtutem visivam et ipsam determinare ad videndum nisi illuminetur a sole, a quo redditur habile ut possit determinare virtutem visivam ad videndum, ita phantasma non potest imprimere in intellectum possibilem, nisi in virtute intellectus agentis, a quo redditur habile ad imprimendum in intellectum possibilem, ipsum determinando ad intelligendum; et sic phantasma dicitur illuminari ab intellectu agente, inquantum sub virtute animae spiritualis, quae virtus dicitur intellectus agens fit habile ut imprimat in intellectum possibilem.

118. **Duplex abstractio distinguenda.** — Hinc patet duplicem abstractionem esse distinguendam: 1.ª abstractio speciei intelligibilis a phantasmate per virtutem intellectus agentis: in hac abstractione intellectus possibilis passive se habet, nam recipit impres-

sionem seu determinationem ad intelligendum, quae impressio dicitur proprie idea impressa; et nondum habetur actus intellectionis in ordine ad objectum cujus est repraesentativa; 2.ª abstractio fit ab intellectu possibili, jam praeparato per speciem intelligibilem impressam per virtutem intellectus agentis, et est actualis consideratio naturae in universali sine notis individuantibus; et haec abstractio, quae est ipsa intellectio, seu consideratio est solum in intellectu possibili dum intellectus actu intelligit naturam in universali: e contra species seu idea, quae a phantasmate imprimitur in intellectum possibilem per virtutem intellectus agentis, habitualiter manet in intellectu possibili, qui a tali specie informatus potest in actum suum prodire.

119. **Corollarium.** — Ideis primitivis acquisitis modo explicato intellectus per judicium seu per compositionem et per ratiocinium alias ideas sibi naturaliter efformat: et sic ad alia cognoscenda adsurgit.

## Caput XVIII.

### De objectis nostrarum cognitionum et de ipsa cognitione

120. **Ratio capitis.** — Hucusque dictum est de ipsa cognitione intellectus nostri tum quoad ejus principium et subjectum, tum quoad ejus originem: sed quia cognitio importat ordinem essentialem ad objecta cognita ita ut sine objecto neque intelligi possit, ideo de objectis cognitionis est dicendum.

121. **Objecta nostrarum cognitionum.** — Multa sunt, quae a nobis cognoscuntur per intellectum, uni-

versales naturae rerum sensibilium, objecta singularia et individua, anima nostra, res suprasensibiles; de quibus omnibus est dicendum: in praesenti capite solummodo dicemus de actuali praesentia talium objectorum in mente nostra dum actu cognoscuntur.

122. **Verbum exterius.** — Nomine *verbi,* communiter loquendo, intelligitur vox articulata, quae ore profertur, aut signum ejus quod atramento exaratur ad exprimendum aliis mentis conceptus; et dicitur etiam verbum exterius prolatum.

123. **Verbum interius.** — Per hoc quod aliqua res a mente apprehenditur seu concipitur, dicitur esse in mente, sed hoc non intelligitur quasi ipsa sit per se physice, et, ut ita dicam, materialiter et realiter in ipsa mente; sed per suam imaginem, quae est rei viva similitudo et rei expressiva: unde sicut per verbum exterius prolatum exprimitur res aliis, ita per hujusmodi similitudinem seu conceptionem, mens sibi ipsi quodammodo exprimit, et dicit objectum. Propterea talis similitudo dicitur *verbum interius* et *verbum mentis,* seu *verbum cordis.*

124. **Verbum imaginatum.** — Similitudo rei quae est in imaginatione, et quae est ipsum phantasma, habet aliquam proportionem cum verbo interiori intellectus; sed non dicitur verbum imaginatum, nisi in specie sumatur ipsa similitudo imaginationis, idest ea, quae est repraesentativa *verbi exterioris*, seu *vocis.*

125. **Corollarium.** — Conceptio in intellectu non est nisi dum intellectus actualiter objectum aliquod concipit seu actualiter intelligit: ideo etiam de verbo mentis, seu verbo cordis, quod est ipsa conceptio, idem dicendum est.

Conclusio I. — *In quacumque cognitione, etiam in simplici apprehensione, verbum formatur.*

Loquor de cognitione naturali, nam de cognitione

supernaturali beatifica alia est quaestio, quae ad theologiam pertinet.

*Prob.* Verbum est ipsa similitudo expressiva objecti, quod intelligitur. Atqui in quacumque cognitione etiam in simplici apprehensione formatur seu intelligibiliter producitur similitudo expressiva objecti. Ergo in quacumque cognitione verbum formatur. *Prob. minor*: quia nisi producatur intelligibiliter ipsum objectum, seu similitudo objecti, objectum non potest esse in mente et ideo non potest esse cognitum.

Conclusio II. — *Verbum mentis a specie intelligibili realiter differt.*

*Prob.* Quod praecedit verbum mentis, quod est principium ejus, et quod potest remanere in mente, pereunte verbo mentis, a verbo mentis distinguitur. Sed species intelligibilis praecedit verbum mentis, est principium ejus, ipsa remanet in mente, pereunte verbo mentis. Ergo realiter a verbo mentis distinguitur. *Prob. minor:* verbum mentis procedit ab intellectu, ut jam determinato ab objecto, et ideo ut habente determinationem et impressionem vi actionis ab objecto receptae, quae determinatio seu impressio in intellectu remanere potest, imo remanet, pereunte verbo. Atqui determinatio seu impressio seu dispositio quae causatur ab objecto in intellectu et vi cujus intellectus intelligit producendo verbum est ipsa species intelligibilis (n. 105 concl. II). Ergo species intelligibilis praesupponitur a verbo mentis tamquam principium, a quo verbum mentis procedit, et potest remanere in intellectu, pereunte verbo mentis. *Maj.* 2.i *syllogismi prob.* ex eo quod intellectus non potest intelligere et ideo efformare verbum nisi prius ab objecto determinetur et quasi disponatur ad intelligendum, determinatio autem et dispositio remanet in intellectu, secus non posset

intelligere iterato idem objectum, quod intellexit, nisi iterum determinaretur ab eo, quod tamen est falsum.

Conclusio III. — *Verbum mentis realiter distinguitur ab actione, quae est intelligere.*

*Prob.* Verbum est similitudo viva objecti expressi, seu est ipsum objectum intelligibiliter et idealiter reproductum per actionem intellectivam. Sed res, quae per aliquam actionem producitur, ab ipsa actione realiter distinguitur. Ergo verbum mentis realiter distinguitur ab actione intellectiva.

*Dices:* S. Thomas negat actionem intelligendi terminari ad aliquod factum « Actio, ait, quandoque terminatur ad aliquod factum, sicut aedificare ad domum et sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire ».

*Resp.* his verbis S. Thomam comparare actionem transeuntem in exteriorem materiam cum actione, quae manet in ipso agente; et primam tendere ad aliquod factum exterius non autem secundam. Sed per hoc non negat actionem immanentem non terminari ad aliquid interius, quod manet in agente et quod ab actione immanenti procedit. Unde qq. disp. de verit q. 4 a. 1.° ad 1.$^{m}$ adferens auctoritatem Damasceni ait: « Verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro *eo ad quod* motus terminatur, id est operatio pro *operato* sicut *intelligere* pro *intellecto*. » E art. 2 corp. dicit « ipsa enim conceptio est *effectus* actus intelligendi » et infra ait quod mentis « conceptio.... est aliquid expressum a notitia mentis ».

*Dices* 2.° Species expressa est aliquid per se vitaliter procedens ab intellectu. Sed vita non dicitur nisi aut de esse substantiae viventis, aut de operatione, inde progrediente. Ergo cum verbum mentis non sit ipsum esse animae, sequitur quod sit ejus operatio.

*Resp. dist. minor.* vita juxta notionem obviam et communiter notam dicitur illis duobus modis *conc.* vita secundum quod cognoscitur per subtilem inquisitionem *nego.* Non solum actio intellectualis, vitalis dicitur et est, sed etiam species intelligibilis vitalis dicitur, et hoc dupliciter. 1.° dicitur ratione principii, quia scilicet est principium actionis vitalis, 2.° ratione subjecti, quia est in subjecto *vitali.* Item verbum mentis sive species expressa dicitur vitalis, quia est *terminus intrinsecus* actionis vitalis, et dicitur vitaliter procedere, quia procedit per actionem vitalem et in actione vitali subjectatur.

Conclusio IV. — *Verbum mentis praecedit verbum orale simpliciter loquendo.*

Haec conclusio est contra traditionalistas et ontologos adserentes nullum conceptum posse a nobis haberi et explicari in mente nostra nisi ope sermonis.

*Prob.* Verbum mentis simpliciter loquendo a verbo exteriori praesupponitur. Atqui nulla res simpliciter loquendo dependet ab eo, a quo praesupponitur. Ergo verbum mentis simpliciter loquendo non dependet ex verbo exteriori seu orali. *Minor patet. Major* vero *prob.* Verbum exterius est signum arbitrarium verbi interioris, si consideratur in sua significatione, et ideo nihil esset seu nihil significaret, et ideo non esset verbum, nisi verbum mentis supponeret: 2.° Verbum exterius non habet naturaliter suam significationem, sed ex arbitrio voluntatis. Ergo contingere potest quod ab aliquo non intelligatur; imo nullum verbum de facto a pueris intelligitur. Quomodo ergo eis explicatur? non per alia verba, quia nulla verba intelliguntur ab eis ab initio; igitur nonnisi per obstensionem rerum, quae non ducunt in cognitionem verbi exterioris quoad ejus significationem, nisi ipsae res prius intel-

ligantur. Atqui non intelliguntur nisi per verbum mentis interius. Ergo significatio verbi exterioris non intelligitur simpliciter loquendo nisi praesupponatur verbum interius in mente, quo ipsa res cognoscitur.

## Caput XIX.

### Modus quo anima humana cognoscit se et singularia per intellectum

126. **Duplex cognitio animae humanae.** — Anima humana cognoscit existentiam suam ex praesentia sui actus, nam ex hoc ipso quod percipit objecta exteriora, habet conscientiam suae perceptionis; unde intellectus eo actu, quo alia ab anima et a se distincta percipit, quamvis modo confuso et imperfecto, suum actum cognoscit, et quia fieri non potest quod conscientia seu facultas cognoscitiva referat actionem seu affectionem, quin referat ipsum subjectum, quod est principium talis actionis (n. 48), ideo eodem actu, quo anima percipit alia a se, percipit etiam se ipsam seu suam existentiam. Anima, ait S. Thomas, « percipiendo actum suum seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit » 1.ª p. q. 93, a. 7, ad 4.m. Sed praeter hanc cognitionem datur alia perfectior cognitio sui ipsius in anima, qua scilicet anima perfecte cognoscit et distinguit ab aliis rebus naturam suam: et haec non competit animae nisi per subtilem inquisitionem, quae difficilis est et ad quam pauci apti sunt, et ideo multi circa animae naturam erraverunt, et multi eam ignorant. His positis haec conclusio statuitur:

Conclusio. — *Anima cognoscit naturam suam per reflexionem in proprios actus.*

*Prob.* Quidquid ab anima cognoscitur, aut cognoscitur in se cognitione directa et immediata, aut cognoscitur in aliquo ut causa ipsius, aut cognoscitur in aliquo ut ejus effectu. Atqui anima non cognoscit naturam suam directe, immediate et per se, neque cognoscit in aliquo quod sit causa illius. Ergo nonnisi in suo effectu proprio naturam suam cognoscit. Atqui effectus proprius animae humanae inquantum est rationalis sunt actiones intellectivae illius. Ergo anima humana cognoscit naturam suam per actus intellectus ejus, idest per hoc quod in proprios actus reflectitur ipsos perfectius cognoscendo. *Prob. minor prioris syllogismi* idest:

*Anima non cognoscit se directe et immediate:* Si anima cognosceret se directe et immediate non requireretur studium et inquisitio ad ipsam cognoscendam; vel cognitiones nostrae quae animam respiciunt essent omnes ex ipsa natura animae prius cognita et quasi a priori, quod est contra experientiam. *Non cognoscit* se in aliquo *quod* sit *ejus causa:* nam solus Deus est causa animae humanae, qui a nobis prout est in se non cognoscitur, ut patebit ex dicendis.

*Prob.* 2.° Anima humana cognoscit actus suos per reflexionem, eosque distinguit ab aliis rebus et ab earum actionibus. Atqui ex cognitione effectuum potest cognosci eorum causa, et eam ab aliis rebus distingui, et tanto magis quanto magis ejus effectus ab effectibus aliarum rerum distinguuntur et in perfectione et nobilitate eos excedunt. Ergo cum actiones animae intellectivae sint effectus ejus ab effectibus aliarum rerum distincti et perfectiores et nobiliores, ex eis optime potest cognosci natura animae intellectivae in

se, ut ab aliis rebus distincta et ut excedens in perfectione et nobilitate alias res.

Conclusio II. — *Anima humana non cognoscit seipsam cognitione psychologica, sed cognitione ontologica.*

*Prob.* Nomine cognitionis psychologicae intelligo in praesenti cognitionem animae quoad illud quo anima in seipsa ut distincta ab aliis intrinsece constituitur, nomine vero cognitionis ontologicae intelligo cognitionem objecti, quae habetur per elementa quae singillatim sumpta conveniunt diversis et eis sunt communia, sed collectim sumpta nonnisi tali objecto convenire possunt; sicut ratio substantiae multis convenit animatis et inanimatis, et ratio sensibilitatis convenit homini et bruto, sicut ratio intellectualitatis convenit homini et angelo; sed substantialitas, sensibilitas, intellectualitas si simul et collectim sumantur homini duntaxat conveniunt. Atqui anima non cognoscit se quantum ad id per quod intrinsece constituitur in sua specie atoma et ut ab aliis substantialiter distincta, sed cognoscit se et ab aliis se discernit per cognitionem elementorum communium, quae singillatim sumpta diversis rebus conveniunt, collectim autem sumpta soli animae. Ergo anima humana cognoscit se non cognitione psychologica, sed cognitione ontologica. *Declaratur minor ex experientia* ex qua habetur quod nonnisi per cognitionem elementorum communium naturam animae nostrae explicamus; e. g. per rationem substantialitatis, independentiae a materia etc.

127. **Modus cognoscendi singularia determinatur.** — Diximus supra (n. 75) intellectum non cognoscere directe et per se singularia, sed indirecte, et vi cognitionis universalium. Unde cognitio intellectus primo et per se ad universalia terminatur. Explican-

dum est ergo quo modo exercetur cognitio indirecta intellectus respectu singularium. S. Thomas docet expresse quod talis cognitio reflexionem importat; demonstrato enim quod intellectus directe non potest cognoscere singulare, subdit: « indirecte, autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare » (p. 1.ª, q. 86, a. 1, c.); et articulo 4.º dicit « singularia..... intellectus humanus non cognoscit *nisi per reflexionem* » et q. 10 de veritate a. 5, c. explicat modum quo contingit haec reflexio dicens: « Mens cognoscendo objectum suum quod est aliqua natura universalis redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit ».

128. **De qua reflexione sit intelligenda doctrina S. Thomae exposita.** — Adverte tamen duplicem a S. Thoma distingui reflexionem, unam quae fit studiose inquirendo de natura rei, quae cognoscitur per actum novum distinctum omnino a primo, altera, quae in ipsa perceptione objecti directe cogniti habetur: in praesenti est sermo de secundo genere reflexionis. Hanc duplicem reflexionem distinguit Angelicus p. 1.ª, q. 87, a. 2.º ubi, loquens de cognitione quam intellectus habet de habitu, qui in ipso est principium actus, ait: « Necesse est quod per actum suum cognoscatur (habitus); sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc, quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus; quia ex hoc ipso quod est praesens actum causat in quo *statim* percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem » et infra q. 83, a. 7 ad 4.m ait quod mens

« percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit ».

129. **Corollarium.** — Ex hac doctrina sequitur quod statim eo ipso quo cognoscitur universale objectum, habeatur etiam aliqualis cognitio singularis objecti: haec tamen cognitio confusa est, evadit autem distincta per hoc quod in singulari objecto intellectus notas diversas sub ratione universalitatis cognitas, illi soli objecto simul sumptas convenire perspicit (n. 75 in fine).

## Caput XX.

### De cognitione rerum supersensibilium

130. **Quid doceant ontologistae circa Dei cognitionem.** — Docent ontologistae Deum esse primum objectum quod a mente nostra cognoscitur, et omnia alia vi cognitionis talis objecti a nobis cognosci. Haec Dei cognitio intuitus ab ontologis nuncupatur; non tamen eodem modo cognitio Dei ab omnibus ontologistis explicatur: nam 1.° ontologi pantheistae, qui nonnisi unum *ens* aut *unicum subjectum* cognoscens, cum quo omnia identificant, esse autumant, affirmant Deum perfecte in se a mente humana cognosci (n. 71); de hac specie ontologismi satis sunt ea, quae supra loco citato diximus; 2.° ontologistae vero qui Deum distinctum a mundo et a subjecto cogitante agnoscunt, adseverant essentiam divinam non videri in se ab intellectu humano, sed videri ipsam ut est aliquid relativum ad creaturas, et ideo ut est idea creaturarum repraesentativa et expressiva: potest autem videri prout est idea hujus naturae et non alterius, e. g. ut est idea hominis et non ut est idea lapidis

etc. Unde ideae divinae sunt rationes rerum, quae sunt ipsa universalia, ut docent ontologistae (I, n. 222). Rosminius etiam sententiam ontologisticam amplectitur, quamvis ontologos refutet; nam ipsemet docet intellectum humanum habere intuitionem immediatam entis, et ens quod est objectum talis intuitionis esse aliquid divinum in se, esse ipsum Deum realiter.

Conclusio. — *Deus non potest esse primum objectum quod a mente nostra cognoscitur.*

*Prob.* Si Deus esset primum objectum quod per se directe et immediate a mente nostra cognoscitur, mens nostra non indigeret conversione ad phantasmata ad cognoscenda objecta. Atqui mens nostra indiget converti ad phantasmata ad cognoscenda objecta, ut ex experientia constat. Ergo Deus non potest esse primum objectum quod per se directe et immediate a mente nostra cognoscitur. *Prob. maj.* Objectum primum directum et immediatum alicujus facultatis oportet quod in se includat rationem sub qua omnia alia a tali facultate cognoscuntur, et ideo quod omnia a tali facultate cognoscantur sub illa ratione. Unde si talis ratio quantum est de se est sufficiens ad objecta cognoscenda, nihil aliud requiritur praeter ipsam facultatem quantum est de se expeditam ad agendum. Atqui Deus directe per se et immediate visus includit rationem sufficientem ad cognoscenda omnia objecta. Unde ontologistae docent quod nonnisi Deus directe visus potest esse ratio omnia alia cognoscendi. Ergo si Deus esset objectum quod primo, directe, per se et immediate intellectus humanus intueretur non indigeret conversione ad phantasmata ad cognoscenda objecta.

*Confirmatur:* Necessitas conversionis ad phantasmata quam experimur aut est ex parte objecti aut ex parte intellectus: sed non desumitur ex parte intellectus, qui est facultas spiritualis, inorganica omnino,

et qui in statu separationis certe sine conversione ad phantasmata intelliget, neque desumitur ex parte objecti in sententia ontologistica, nam objectum quod primo, per se, directe et immediate obiicitur intellectui, et sub cujus ratione intellectus omnia cognoscit, est ipse Deus vel ideae divinae juxta ontologistas, Dei autem et idearum divinarum non sunt phantasmata; cum Deus et ideae divinae omnimoda spiritualitate gaudeant. Ergo si intellectus humani primum, directum et immediatum objectum esset ipse Deus, intellectus humanus non indigeret conversione ad phantasmata.

2.° Modus naturalis et proprius cognitionis intellectus humani est per abstractionem a sensibilibus, quorum sunt phantasmata; unde supra (n. 75) probavimus intellectum nonnisi vi cognitionis abstractae posse cognoscere singularia sensibilia. Ergo si intellectui ipsa objecta universalia non per operationem intellectus, sed secundum propriam naturam abstracta per se objective exhiberentur, ut adserunt ontologistae de ideis divinis, naturaliter eo ipso cognoscerentur, quin intellectus se converteret ad phantasmata, quae exhibent singularia sensibilia.

131. **Pro solutione difficultatum.** — Ad solvendas difficultates quas ontologistae movent 1.° observanda sunt ea, quae de universalibus explicata sunt in ontologia capite 1.° et seq.; 2.° observandum est quod veritas, praeter divisiones, quas enumeravimus in logica (n. 103 et 104), dividitur etiam in veritatem per essentiam et per participationem; 3.° idea infiniti haberi potest ex notione finiti (I, n. 317); 4.° quod res aliqua licet sit quid relativum, tamen potest in se intelligi quamvis non perfecte, quin intelligatur terminus ad quem refertur; e. g. si quis non cognoscat Petrum potest cognoscere imaginem ejus, quin ex hoc ipso cognoscat imaginem esse expres-

sivam Petri, aut esse expressivam conceptus alicujus pictoris: sicut de facto contingit in puero, aut in persona adulta valde rudi et barbara, quae nullum artificem aut pictorem agnovit.

132. **Traditionalistarum sententia circa cognitionem rerum supersensibilium.** — Traditionalistae quoad res suprasensibiles docent intellectum humanum eas non posse cognoscere sine ope divinae revelationis generi humano per protoparentem transmissae. — Tamen duplex traditionalistarum sententia habetur: sunt enim quidam (quos inter de Bonald recensetur) dicti rigidiores, qui negant non solum rerum supersensibilium ullam cognitionem a mente nostra haberi posse sine ope dictae revelationis, sed etiam rerum naturalium et sensibilium; putant enim nullum conceptum a mente haberi posse sine ope sermonis (n. 125). Alii vero dicti mitiores negant solummodo posse haberi cognitionem rerum supersensibilium, videlicet existentiae Dei, spiritualitatis animae, ordinis moralitatis etc. Inter mitiores recensetur P. Ventura et Bonnetty. Contra quos sit sequens conclusio:

Conclusio. — *Tam traditionalismus rigidus, quam mitior est omnino reiciendus.*

*Prob.* 1.° *de traditionalismo rigido:* Fundamentum, quo innititur traditionalismus rigidus est omnino falsum et absurdum. Ergo traditionalismus rigidus est omnino reiiciendus. *Conseq. patet. Prob. antec.* Traditionalismi rigidi fundamentum est quod nullus conceptus a mente nostra haberi potest sine ope sermonis; hoc autem esse falsum et absurdum obstendimus supra (n. 125 concl. IV).

*Prob.* 2.° *de traditionalismo mitiori.* Concedunt traditionalistae mitiores quod mens humana potest sine ope magisterii traditionalis cognoscere veritates obje-

ctorum, quae intra limites sensibilium continentur. Atqui inter objecta sensibilia et objecta spiritualia est nexus logicus, qui non excedit vires intellectus humani, sed qui est eis omnino proportionatus. Ergo intellectus humanus, cognitis objectis sensibilibus, potest pervenire ad aliqualem cognitionem rerum spiritualium et supersensibilium. *Prob. minor* ex facto ipso; nam intellectus humanus nunc de facto vere demonstrat ex objectis sensibilibus existentiam rerum supersensibilium et spiritualium, e. g. existentiae Dei, spiritualitatis et immortalitatis animae humanae (n. 8 et 14), demonstrat etiam quasdam imo multas veritates in ordine moralitatis, et quidem per veram demonstrationem, ut concedunt ipsimet traditionalistae. Hoc autem non esset, si nexus logicus proportionatus viribus intellectus nostri non extaret inter objecta sensibilia et supersensibilia.

## Caput XXI.

### De origine animae humanae

133. **Materialistarum sententia circa originem animae humanae.** — Materialistae putant animam humanam nihil aliud esse quam aut ipsum corpus, aut ejus quoddam temperamentum, et originem habere ex transformatione seu ex evolutione materiae. Haec sententia de origine animae ex evolutione et transformatione materiae praecipue nostris diebus invaluit, putant enim materialistae seu positivistae (n. 489) species superiores viventium ex inferioribus vi evolutionis seu transformationis originem duxisse et vitam ex materia bruta esse. — Hanc sententiam esse absurdam patet ex dictis (1.° n. 486 et seq).

134. **Aliae sententiae recensentur.** — Quidam posuerunt animam esse de substantia Dei, quasi quaedam pars et emanatio illius: hujus erroris duplex fundamentum adsignat S. Thomas (p. 1.ª q. 90, n. 1°), *primo* adsignat antiquorum sententiam, qui ponebant Deum esse quoddam corpus, et animam esse de natura illius corporis; *secundo* eorum sententiam qui ponebant Deum esse quamdam lucem corpoream et animam esse partem talis lucis corpori alligatam.

Alii docent animam humanam per generationem et vi generationis habere originem, eo modo quo habet originem anima brutorum. Haec sententia dicitur *traducianismus* et defensores *traducianistae;* anima autem iuxta hanc sententiam dicitur esse *ex traduce.* Sed tripliciter exponitur haec sententia:

1.ª *expositio:* Quidam docuerunt animam humanam ex corpulentis seminibus originem ducere, et ideo animam humanam esse materialem eo modo, quo est anima brutorum. Hunc *traducianismum,* qui *corporeus* dicitur, docuerunt Tertullianus et haeretici Apollinaristae.

2.ª *expositio:* Alii docent animam humanam traduci per semen corporeum, non tanquam per causam, sed tanquam per instrumentum, produci autem a virtute animae, sed hoc exponitur dupliciter vel per hoc quod quaedam materia spiritualis transfunditur ab animae virtute, ex qua materia habetur nova anima, vel ipsa anima sine materia ulla ab eadem virtute producitur.

3.ª *expositio.* Rosminius autem docet animam humanam per generationem produci, sicut producitur anima brutorum, et vi generationis esse pure sensitivam; fieri autem intellectivam per hoc quod Deus actui sensationis exhibet ens ideale, quod est lumen creaturarum intelligentium. Haec sententia nova non

est, nam illa ipsa est, quam refert Angelicus (I$^{a}$ p. q. 118, a. 2.° ad 2.$^{m}$) dicens: « Alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis scilicet Dei deforis illustrantis ».

135. **Refutantur expositae sententiae.** — At expositae sententiae circa originem animae humanae omnino falsae et absurdae sunt; et ideo distinctis conclusionibus refutandae.

Conclusio I. — *Anima humana non est ex evolutione materiae brutae.*

*Prob.* Vita non potest esse ex evolutione materiae brutae (1.° 486 et seq). Ergo multo minus nobilissima vita et principium nobilissimae vitae quod est ipsa anima rationalis.

2.° Quod est omnino independens a materia in suo esse et subjective in suo agere non potest esse ex transformatione materiae brutae. Atqui anima rationalis seu humana est omnino independens in suo esse et in suo agere specifico a materia (n. 8 et n. 14). Ergo anima humana non est ex evolutione materiae.

3.° Si anima humana esset ex evolutione materiae, sequeretur quod homo posset habere esse ex viribus naturae per aliam viam quam per generationem, quae est per virum et uxorem. Atqui omnino absurdum est et contra sensum communem, et ridiculum adserere hominem posse habere esse ex viribus naturae per aliam viam, quam per generationem, quae est per virum et uxorem: unde S. Thomas 1.$^{a}$ p, q, 92, a. 4, ait: « Materia ex qua naturaliter generatur homo est semen humanum viri vel foemi-

nae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter ». Ergo anima humana ex evolutione materiae esse non potest.

4.° Constanter apparet in natura lex vi cujus una species propagatur intra limites suae naturae, nunquam autem fit transitus repentinus de una specie ad aliam, neque invenitur status quidam intermedius quasi annulus speciem inferiorem cum superiori conjungens, sive considerentur ea, quae manifeste in natura apparent, sive considerentur ea, quae in visceribus terrae petrificata remanent. Ergo nulla lex evolutionis existit, quasi ex materia bruta habeatur infima species viventium et ex inferioribus superiores species.

*Confirmatur:* Si in natura esset vis, ex qua sicut ex lege, species superiores ex inferioribus originem ducerent et inferiores ex materia bruta, oporteret quod hujusmodi vis et lex utpote naturalis evolveretur, et quidem per facta, quae constanter in natura verificari deberent. Atqui hujusmodi facta non solum non verificantur constanter, sed nulla omnino contingunt, felis e. g. semper ex feli nascitur, canis ex cane, homo ex homine, non autem ex aliis animalibus. Ergo in natura nulla lex seu nulla vis existit, ut haberi possint species superiores ex inferioribus; multo minus vita, et praecipue nobilissima vita, quae est anima rationalis ex materia bruta habetur.

Conclusio II. — *Anima humana non potest esse per emanationem divinae substantiae.*

*Prob.* 1.° ex falsitate fundamenti cui innititur sententia nostrae conclusioni opposita: in qua supponitur substantiam divinam, et ideo animam humanam esse corpus, aut lucem corpoream. Hoc enim supponere absurdissimum est (n. 4 et seq.). 2.° Substantia

divina est omnino simplex et impartibilis, et quidquid est in ipsa est ad ipsam essentialiter pertinens et est ipsa substantia divina, quae est actus purus sine ulla potentialitate. Atqui anima humana non est actus purus. Ergo anima humana non est aliquid de substantia divina, neque est ex emanatione divinae substantiae. *Prob. minor:* anima humana quandoque est intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit et habet diversas potentias: ergo ipsa non est actus purus, et aliena omnino est a Dei natura.

Conclusio III. — *Anima humana non potest esse ex traduce corporeo, seu non potest esse causata ex virtute seminis corporei.*

*Prob.* Substantia, quae sua nobilitate materiam transcendit et non dependet in suo esse, neque in suo agere specifico a materia, non potest esse causata ex virtute materiae seu ex virtute seminis. Atqui anima humana est substantia, quae in suo esse a materia non dependet, sicut neque in suo agere specifico, idest in intelligendo (n. 8). Ergo anima humana non potest originem habere ex virtute materiae, idest ex virtute seminis corporei; 2.° Virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis secundum quod anima generantis est forma et actus corporis utens ipso corpore in sua operatione. Atqui in operatione intellectus et voluntatis anima humana non utitur organo corporeo, cum intellectus sit facultas omnino inorganica (n. 8). Ergo anima humana non potest in generatione hominis per virtutem seminis aliam animam producere.

*Confirmatur:* Si anima intellectiva produceretur ex semine, sequeretur quod esse spirituale et intellectivum produceretur ex virtute seminis, idest spiritus et intellectus esset ex materia, et ideo spiritus et intellectus esset independens (n. 8) a materia, et simul dependens quod contradictorium est.

*Confirmatur* 2.° Quod ex materia dependet, sine materia operari et existere non potest: ergo per se neque subsistens neque spiritualis est.

Conclusio IV. — *Anima humana non potest esse ex materia spirituali.*

*Prob.* Materia spiritualis est figmentum et absurditas quaedam. Ergo anima humana non est ex materia spirituali. *Conseq. patet. Antec. prob.* Materia et spiritus omnino opposita sunt: nam nomine spiritus intelligitur ens omnino a *materia independens.* Insuper res spiritualis sive sit substantia sive accidens, est omnino simplex et impartibilis; materia autem est pars substantiae, consequenter materia spiritualis, si daretur, esset pars substantiae spiritualis, idest pars rei omnino simplicis; quod contradictorium est. — Tandem materia spiritualis a nullo philosophorum explicatur in quo consistat; ergo omnino figmentum rationis est.

Conclusio V. — *Anima sensitiva non potest fieri intellectiva per virtutem Dei illustrantis seu, ut ait Rosminius, per exhibitionem entis idealis actui sensationis.*

*Prob.* Virtus Dei illustrans aut causat, vel ponit in anima sensitiva aliquid substantiale, aut aliquid accidentale. Si ponit vel addit aliquid substantiale vel subsistens, sequitur error ponentium plures animas in corpore; si autem non est aliquid substantiale, sed quaedam perfectio accidentalis adveniens animae sensitivae, sequitur 1.° quod homo nonnisi accidentali perfectione differat a bestiis, 2.° quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore.

2.° Addendum est etiam quod in sententia Rosminiana ponitur actum sensationis terminari ad *esse ideale* et intelligibile, quod est omnino absurdum. Praeterea, quia, juxta Rosminium, actus sensationis primo et per se terminatur ad corpus, cui anima uni-

tur, et mediante corpore, cui unitur terminatur ad objecta exteriora (n. 47), sequitur etiam quod anima separata a corpore nullum actum sensationis habeat et proinde non poterit ei exhiberi *ens ideale*. Tandem quia hujusmodi ens ideale actui sensationis exhibitum, juxta Rosminium constituit ipsam mentem, et est unum pro omnibus, et quid divinum in se, sequitur ulterius quod sit una mens omnium hominum, quae est aliquid divinum et increatum, ipse Deus.

136. **Animae humanae origo determinatur.** — Rejectis falsis sententiis circa originem animae humanae vera sententia statuenda est. Proinde sit:

Conclusio: *Quaelibet anima humana a solo Deo habet originem per creationem.*

*Prob.* Quaelibet anima humana nonnisi per creationem produci potest. Atqui quod per creationem producitur a solo Deo originem habet (I, n. 580 et 509). Ergo anima humana a solo Deo habet originem per creationem. *Prob. maj.* anima humana non habet esse per emanationem a divina substantia, neque per evolutionem materiae, neque per generationem quocumque modo explicetur (n. 131). Ergo nonnisi per creationem esse potest anima humana: non enim alius modus productionis adsignari potest praeter recensitos.

2.° Productio *totius* entis per se subsistentis est ipsa creatio. Atqui anima humana est per se subsistens et tota producitur cum ipsa sit simplex et non constet ex materia. Ergo anima humana habet esse per creationem et quidem a solo Deo (508). *Prob. maj.* Si homo, vel lapis, vel arbor etc. totum scilicet tum quoad materiam tum quoad formam produceretur, talis productio esset creatio, idipsum dicendum est de quolibet subsistente praecipue spirituali, quod in suo esse est a materia independens.

3.° Anima humana producitur tota, sed non producitur per generationem, aut per evolutionem materiae. Ergo nonnisi per creationem a solo Deo producitur. *Prob. maj*: Anima humana est aliquid productum, non enim est improducta, et est simplex; quod autem simplex est totum producitur.

137. **Doctrina Ecclesiae.** — Haec doctrina est retinenda ut certissima non solum ob rationes, quae eam esse veram demonstrant, sed vel maxime pro viris catholicis ex eo, quod est doctrina, quam tuetur catholica ecclesia, a qua generatianismus reprobatur omnino: vide Zigliara. (Summa phil. psychologia lib. I, c. IV, a. 3, V).

138. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Anima sensitiva generatur ex virtute seminis. Sed anima humana est sensitiva. Ergo anima humana generatur ex virtute seminis.

*Resp. dist. maj:* Anima, quae est formaliter secundum suam ultimam perfectionem *sensitiva conc.* Anima quae est virtualiter sensitiva, tamen est formaliter secundum suam ultimam perfectionem intellectiva *nego.* Et *contradd. min. nego conseq.*

*Subsumes:* Atqui anima quae est formaliter intellectiva est ex virtute seminis. Ergo. — *Prob. min. subsumptam:* Corpus humanum formatur ex virtute seminis. Atqui corpus humanum constituitur formaliter humanum ab anima intellectiva. Ergo anima intellectiva ex virtute seminis est in corpore humano.

*Resp. Neg. min. subsumptam.* Ad *prob. dist. maj:* Corpus humanum ex virtute seminis formatur, per hoc quod materia disponitur ad animam rationalem suscipiendam, ut formam *conc.;* per hoc quod ipsa anima intellectiva ex virtute seminis producatur *nego.* Et *dist.* etiam *consequens* anima... est ex virtute se-

minis disponente et praeparante materiam *conc.;* causante animam *nego.* Solutio patet ex dictis.

*Instabis.* Animal producit sibi simile secundum speciem ex hoc, quod propria virtute causat formam animalis ab ipso geniti. Atqui homo producit sibi similem secundum speciem generando hominem. Ergo homo per generationem producit formam hominis idest animam intellectivam.

*Resp. dist. maj.* Animal producit... ex hoc quod propria virtute causat formam, idest vel eam, quae est ultima vel quae se habet ut dispositio ad ultimam formam *conc.;* ex hoc quod propria virtute semper causat ipsam formam ultimam *nego.* Et *concessa minori, nego conseq.* Ad hoc ut animal producat sibi simile secundum speciem non est necesse quod causet ipsam formam per generationem, sed sufficit quod disponat materiam ad ultimam formam suscipiendam causando in materia dispositiones praevias praecipue ultimam dispositionem, nam producens ultimam dispositionem ad formam in materia est vera causa unionis materiae cum forma, quae fortasse ab alio agente ibi producitur, et ideo est causa compositi; sicut artifex est vera causa domus per hoc quod conjungit partes modo artificioso, licet non sit causa partium, et ita homo producit hominem per hoc quod conjungit materiam cum anima intellectiva in unitate naturae humanae, licet neque materiam neque animam producat: et sic causat sibi simile secundum speciem. « Homo, ait S. Thomas, generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formae » 1.ª p., q. 118, a 2.ª, ad 4.ᵐ.

*Dices:* Vis generativa hominis est efficacior quam vis generativa bruti animantis et ideo producit majorem effectum. Sed major est effectus anima sensitiva,

quae producitur a vi generativa bruti animantis, quam simplex dispositio quae producitur a vi generativa hominis in materia ad susceptionem animae intellectivae. Ergo dicendum est quod non solum dispositio ad animam intellectivam suscipiendam, sed etiam ipsa anima producatur a vi generativa hominis.

*Resp. conc. maj.* et *nego minorem:* nam dispositio, quae causatur in materia a vi generativa hominis est quaedam forma intermedia, quae est veluti via ad animam rationalem, et est ipsa anima sensitiva ad perfectiorem formam, tanquam medium et via ordinata, ut docet S. Thomas (loc. cit. ad 2.[m]).

*Obj.* 2.[a] Si anima humana creatur a Deo, Deus cooperatur peccatoribus, quando homo concipitur ex adulterio. Atqui hoc adserere absurdum est. Ergo anima non habet esse a Deo per creationem.

*Resp. dist. maj:* In eo quod peccatum est *nego;* in eo quod naturae et bonum est *conc.* Et *contradd. minori nego* conseq. « In actione adulterorum, ait S. Thomas (loc. cit. ad 5.[m]), illud, quod est naturae, bonum est; et huic cooperatur Deus: quod vero est inordinatae voluntatis, malum est; et huic Deus non cooperatur. »

139. **Quaestio.** — At nunc movetur quaestio de tempore, quo animae humanae a Deo esse habeant per creationem.

140. **Sententiae variae.** — Sententia Platonis fuit quod animae humanae ab aeterno fuerint creatae et quod in decursu temporis uniantur corporibus sive ex ordinatione divina, sive propria sponte. Origenes autem posuit animas omnes humanas ante corpus fuisse simul cum angelis creatas ejusdem naturae et conditionis, esse vero progressu temporis, ob demerita, in statu separationis a corpore, commissa, corporibus adligatas in poenam. 3.[a] sententia, quae Pithagorae

tribuitur, et quam amplexati sunt non pauci ex antiquis, et amplectuntur quidam ex recentioribus, praecipue spiritistae, docet animas omnes ab initio extitisse in quodam numero determinato, et unamquamque proprio corpori esse unitam, ita scilicet ut quando a corpore, cui unitur, separatur ad aliud corpus transmigret informandum. Haec sententia vocatur *metempsychosis*, hoc est transmigratio animarum.

4.ª Sententia Leibnizio tribuitur, qui docuit animas ab initio mundi omnes esse creatas, et in corpusculis quibusdam organicis inclusas, vi autem cujusdam evolutionis pervenisse ad statum et perfectionem, quam nunc habent et qua fiunt et constituuntur humanae.

5.ª Et ultima sententia docet animas humanas creari et simul corporibus infundi; tunc ergo creantur in hac sententia quando in corporibus infunduntur.

141. **Sententiae falsae refelluntur et propositae quaestioni respondetur.** — Verum quatuor priores sententiae admitti non possunt; quinta vero sententia vera est; proinde statuuntur et probantur plures conclusiones, ut veritas manifesta fiat.

Conclusio I. — *Animae humanae neque ab aeterno creatae sunt, neque antequam corpori infundantur.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Quod est ab aeterno successionem non compatitur (I, n. 518). Atqui animae humanae successionem compatiuntur. Ergo animae humanae non sunt ab aeterno. Insuper haec sententia de aeternitate animae humanae est omnino arbitraria, nulli fundamento nititur. Ergo non est admittenda.

*Prob. utraque pars simul.* Si anima humana ponatur fuisse antequam corpori uniretur oportet ut ponatur fuisse cum propria sua specifica operatione quae est intelligere, unde ipsemet Plato, Origenes et eorum sequaces posuerunt animam humanam in illo statu

separationis fuisse plenam speciebus intelligibilibus. Atqui absurdum est ponere quod anima humana propriam operationem specificam perfectam habuerit antequam corpori uniretur. Ergo anima humana non est ponenda fuisse creata antequam corpori uniretur. *Prob. minor* 1.° quia per unionem ad corpus anima humana incredibile est quod tantam oblivionem capiat ut nihil recordetur circa ea, quae in statu separationis intelligebat, praecipue si supponatur, sicut vere supponendum est (n. 18), quod unio animae ad corpus sit naturalis et non contra naturam animae; 2.° quia si anima ex sua natura perfectam habet cognitionem et etiam perfectiorem, quam possit habere dum corpori unitur, ad quid unitur corpori? Non potest fieri nisi triplex hypothesis, idest: aut anima humana unitur corpori propter perfectionem suam propriam et specificam acquirendam, quae est intelligere, aut propter ipsum corpus, aut propter peccata commissa in statu separationis, ut Origenes posuit. Atqui non propter primum, nam, posita sententia Platonica, anima per unionem ad corpus, obliviscitur ea, quae in statu separationis novit, et ideo per unionem ad corpus non perficitur, sed inficitur; non propter corpus unitur corpori, nam forma non est propter materiam, sed materia propter formam, et ignobilius semper est propter nobilius, unde in ontologia obstendimus quod causa finalis est praestantior inter alia genera causarum (I, n. 429); non propter peccata in statu separationis commissa unitur corpori, nam poena, quae propter peccata infligitur, oportet ut sit contra voluntatem, cum peccata per voluntatem commissa sint, uniri autem corpori non est contra voluntatem animae, sed e converso est contra voluntatem a corpore separari, cum mors sit naturaliter horribilis. Ergo si anima ponatur creata a Deo in statu separationis,

sicut Platonici posuerunt, omnino irrationabiliter corpori uniretur.

Conclusio II. — *Omnino absurdum est adserere quod anima, cum ab uno corpore separatur, ad aliud informandum transmigret.*

*Prob.* Anima, ut obstensum est (n. 18), est forma substantialis corporis ita scilicet ut ex ea corpus constituatur intrinsece et essentialiter. Atqui una forma substantialis non potest constituere nisi unum corpus. Ergo anima non potest ex uno corpore ad aliud corpus transmigrare. *Prob. minor,* nam unitas corporis nonnisi ex unitate formae substantialis consideratur, unde quantuncumque materia corporis augeatur vi nutritionis, aut renovetur, semper idem corpus perseverat sub eadem forma et inde est quod remanente unitate formae, remanet identitas corporis.

*Confirmatur:* Docent physici quod in corpore vivente tota materia renovatur per certum lapsum temporis. Atqui omnes ex sensu naturae ducti retinent corpus vivens praecipue animalis semper idem perseverare. Ergo unitas corporis ex unitate formae substantialis et ideo animae habetur. Ergo una anima nonnisi forma unius ejusdemque corporis esse potest.

2.° Si animae humanae transmigrarent de uno corpore ad aliud sequeretur quod eaedem personae humanae quoad substantiam semper haberentur in mundo, et homines, qui nunc sunt, non essent alii quoad substantiam ab iis qui elapsis temporibus fuerunt: non enim diversitas materiae est sufficiens ad causandam diversitatem inter homines, sed requiritur diversitas animae. Atqui contra conscientiam et contra sensum communem est adserere quod eaedem semper personae quoad substantiam sint in mundo, et quod homines et conscientiae quae nunc sunt sint illi ipsi homines et illaemet ipsae conscientiae, quae elapsis

temporibus fuerunt. Ergo animae humanae ex uno ad aliud corpus non transmigrant.

Conclusio III. — *Omnino absurdum est ponere animas esse omnes creatas ab initio, inclusas in corpusculis organicis, evolvi et fieri humanas.*

*Prob.* Si anima humana fieret talis, idest humana seu intellectiva, vi transformationis et evolutionis, dependeret ex materia, seu ex corpore. Atqui anima humana non dependet quoad esse ex materia seu ex corpore (n. 8). Ergo anima humana non potest fieri talis vi evolutionis et transformationis animae creatae a Deo ab initio et corporibus organicis inclusae. *Prob. maj.* Si anima humana fit humana, distincta scilicet ab anima vegetativa et sensitiva vi evolutionis et transformationis, hoc esse non potest nisi per acquisitionem seu per additionem alicujus novae et distinctae perfectionis ei advenientis; quae perfectio si est aliquid accidentale, sequitur quod anima humana accidentaliter differat ab anima belluina, et ideo non poterit esse essentialiter independens a materia; si autem talis perfectio sit quid substantiale, tunc anima humana erit composita in sua essentia, vel duae animae erunt in uno homine (cf. n. 135).

Conclusio IV. — *Quaelibet anima humana tunc creatur cum corpori infunditur.*

Haec conclusio tanquam corollarium eorum, quae in praecedentibus conclusionibus obstensa sunt, sequitur. Sed directe etiam:

*Prob.* Anima humana ad suas operationes eliciendas etiam specificas, licet objective, corpore naturaliter indiget et haec indigentia a nullo medio naturali suppleri potest. Atqui absurdum est adserere quod Deus, a quo solo anima humana producitur, producat res sine eo, quo naturaliter indigent ad propriam operationem specificam eliciendam. Ergo dicendum est

Deum non creare animas humanas nisi in corpore, idest tunc cum corpori a Deo infunduntur, creantur.

142. **Quaestio altera.** — Quaestio altera valde secundaria in philosophia movetur, an scilicet anima humana statim in ipso momento conceptionis foetus creetur et infundatur, vel non creetur et infundatur nisi post aliquod tempus, idest postquam foetus fuerit dispositus ad animam suscipiendam per varias formas inferiores, quae sunt anima vegetativa et sensitiva. *Prima* sententia nunc videtur esse communior; *secunda* vero retinetur a S. Thoma, quem sequuntur plures etiam recentiones. Quamvis primam sententiam aspernendam non judico, tamen sententia S. Thomae magis mihi arridet. Proinde haec statuitur:

Conclusio. — *Anima humana non statim, cum foetus concipitur, a Deo creatur et corpori infunditur; sed postquam foetus per formas priores et imperfectiores dispositus est ad animam humanam suscipiendam.*

*Prob.* Constanter sive in naturalibus, sive in artificialibus haec lex servatur; quod forma et ultima perfectio non statim inducitur, sed prius materia disponitur per formas priores, imperfectiores et veluti praeparatorias; hoc patet inducendo per singula, e. g. prius praeparatur semen, postea inducitur vita; et in artificialibus pictor e. g. per colores intermedios disponit materiam et postea inducit ultimam formam coloris etc. Atqui formae imperfectiores et priores ordine generationis, quae considerantur respectu animae humanae, sunt 1.° forma quae est in semine ante conceptionem; 2.° forma vitalis secundum infirmum gradum, idest vegetativa; 3.° forma sensitiva. Ergo de anima rationali dicendum est quod non infundatur in corpore nisi postquam per praecedentes formas imperfectiores corpus dispositum sit in generatione animalis, nam, ut ait Angelicus, « apparent diversae

formae substantiales cum primo appareat sperma et postea sanguis et sic deinceps quousque sit forma animalis ». (De pot. q. 3. a 9. ad 9·m)

*Confirmatur:* Naturale est prius vivificari vita vegetativa quam sensitiva et vita sensitiva quam intellectiva: patet hoc ex operationibus. Ergo naturale et rationabile est quod prius anima vegetativa, postea anima sensitiva producatur, et tertio anima intellectiva infundatur, sicut ultima perfectio substantialis. « Et sic oportet, prosequitur Angelicus post citata verba, quod hujusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut obstensum est. Sic ergo per virtutem formativam quae a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma, qua abjecta, iterum inducatur alia, et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde, ea abjecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul (idest quae est sensibilis et vegetabilis simul) qua abjecta, inducatur non per virtutem praedictam, sed a creante, anima quae simul est rationalis, sensibilis et vegetabilis. » (De pot. q. 3. a. 9 ad 9.m in fine).

2.° In productione rerum Deus nonnisi miraculose operando impedit efficaciam et causalitatem causae secundae. Atqui efficacia et causalitas hominis generantis se extendit ad disponendam materiam per animam vegetativam et sensitivam. Ergo dicendum est quod revera homo generans hominem disponat materiam causando animam vegetativam et animam sensitivam. *Prob. minor* ex eo quod cum homo sit nobilissimum inter omnia animantia non potest esse minoris efficaciae ejus virtus dispositiva materiae in generatione, quam virtus bruti animantis.

*Confirmatur:* In generatione hominis et aliorum animalium eadem phaenomena apparent: ergo sine ratione adseritur non produci eumdem effectum; ergo in generatione hominis producitur anima sensitiva, sicut in generatione bruti animantis: hoc tamen discrimine, quod anima sensitiva a bruto animanti causata est ultima forma, neque proinde ad altiorem effectum ordinatur, e contra anima *sensitiva,* quae producitur ab homine, est veluti via ad ulteriorem effectum, idest ad disponendam materiam ut sit susceptiva animae rationalis: unde 1.ª est mera dispositio respectu 2ae.

143. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Quidam testantur se vidisse foetum vita esse praeditum fere statim ac conceptus est. Ergo anima humana statim infunditur a Deo corpori.

*Resp. nego conseq.* Ut haberetur jus concludendi sicut concluditur, oporteret quod probaretur foetum esse non solum praeditum vita, sed praeditum vita intellectiva. Hoc autem a nullo probatum est.

*Obj.* 2.ª Si in foetu produceretur prius anima vegetativa, postea anima sensitiva, tertio anima intellectiva, sequeretur quod tres animae essent in homine. Sed hoc absurdum est. Ergo nonnisi anima intellectiva in corpore producitur.

*Resp. nego maj.* nam cum forma inferior, e. g. anima vegetativa respectu sensitivae, et anima sensitiva respectu intellectivae, sit simplex dispositio et via, et non sit consequenter per se intenta a generante, sed propter perfectiorem formam inducendam, per formam, seu per animam perfectiorem supervenientem excluditur, a qua postea praestatur quidquid praestabatur ab anima inferiori (cf. n. 142).

*Instabis:* In hac sententia S. Thomae sequitur quod

homo habetur per diversas generationes et corruptiones. Atqui absurdum est ponere plures generationes et corruptiones in productione unius entis. Ergo sententia haec non est admittenda.

*Resp. dist. maj.* plures generationes quarum terminus sit per se intentus, *nego;* quarum terminus non sit per se intentus, sed sit intentus veluti via et dispositio ad terminum ultimae generationis *conc.* Et *contrad. minori nego, conseq.* « Cum generatio unius, ait S. Thomas (1.ª p. q. 118, a. 2), semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus... Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus ».

*Urgebis:* Si anima intellectiva continet quidquid perfectionis est in aliis, sequitur quod ipsa sola potest praestare quidquid aliae formae inferiores praestant, et ideo potest informare foetum ab initio per seipsam.

*Resp.* 1°. quod non solum ex animae humanae indigentia deducitur in foetu praecedere existentiam formarum inferiorum, sed etiam ex natura actionis generativae et ex ejus efficacia.

*Resp.* 2.° quod propter animae perfectionem contingit quod non possit naturaliter anima statim infundi corpori ut ipsum informet: natura enim in productione rerum procedit ex imperfecto ad perfectum, ex dispositione ad formam, sicut forma ignis non potest statim induci in lignum nisi lignum prius

disponatur per calorem, quamvis forma ignis, postquam inducta est, praestet calorem secundum eum gradum, imo et secundum gradum superiorem in subjecto in quo inducta est, et calx non potest convenienter connectere duos lapides simul, nisi lapides aqua prius perfundantur et sic disponantur; quamvis lapides arefactos calx per propriam virtutem sine aqua simul nexos teneat.

# THEOLOGIA NATURALIS

## Caput I.

### De existentiae Dei demonstrabilitate

144. **Discrimen theologiae naturalis a theologia revelata.** — Theologia idem est ac *sermo de Deo;* si quaeras aetimologicam originem a nominibus graecis derivatur, quae sunt θεος (Deus) et λογος (sermo). Si autem quaeras propriam significationem hujus nominis, theologia idem est ac scientia, quae habet pro objecto ipsum Deum. Deus autem potest scientifice cognosci dupliciter: 1.° per rationis naturalis lumen, quatenus ex principiis naturaliter notis et effectibus Dei mens nostra procedit; 2.° per lumen naturale rationis suffultum lumine fidei, per quam plura mens nostra de Deo cognoscit, et ex iis cognitis alias veritates ratiocinando deducit. *Primus* modus cognoscendi Deum constituit theologiam naturalem. Secundus modus constituit theologiam revelatam, quae

supernaturalis est ratione principiorum, quae per lumen fidei supernaturale a mente nostra cognoscuntur.

145. **Divisio theologiae naturalis.** — Agendo de Deo, 1.° incipiemus ab ejus existentia, 2.° determinabimus in quo consistat ejus natura, 3.° de attributis divinis agemus; 1.° quidem de iis, quae absoluta dicuntur, utpote nullam relationem ad creaturas importantia, 2.° de attributis divinis, quae cum quadam relatione ad creaturas concipiuntur.

146. **Quid sentiant philosophi circa cognitionem existentiae Dei.** — Multae sunt philosophorum sententiae circa cognitionem existentiae Dei. Quidam, uti sunt ontologistae, adseverant Dei existentiam posse demonstrari, supposito tamen quod Deus sit presens menti nostrae ut ejus objectum primum, quod mens nostra immediate intuetur, de qua sententia dictum est supra (n. 130). Alii vero dicunt Dei existentiam non posse demonstrari, quia *Deum esse* est per se notum menti humanae. Traditionalistae docent Dei existentiam ex sola ratione naturali cognosci non posse, sed ex revelatione divina (n. 132) Alii docent Dei existentiam posse demonstrari a priori: tandem alii negant Deum esse per se notum, posse demonstrari a priori; sed affirmant Dei existentiam posse demonstrari a posteriori, et quidem demonstratione apodictica. Quibus omnibus per varias conclusiones respondendum est.

Conclusio I. — *Haec propositio:* « Deus est » *est per se nota quoad se, sed non est per se nota quoad nos.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Illa propositio dicitur nota quoad se, cujus praedicatum includitur in ipsa natura subjecti, quamvis ex ipsa enuntiatione subjecti nobis non evidenter appareat tale praedicatum in ipsa natura subjecti contineri (n. 111). Atqui praedicatum hujus propositionis: *Deus est* seu *existit*, inclu-

ditur in natura Dei; nam *Dei natura* est ipsa *existentia* seu *ipsum esse*. Ergo haec propositio: *Deus existit*, est per se nota *quoad se*.

*Prob.* 2.ª *pars:* Illa propositio non est per se et quoad nos nota cujus praedicatum non statim evidenter apparet communiter hominibus, ex natura terminorum seu vi enuntiationis, contineri in ipsa natura subjecti. Atqui eo ipso quo enuntiatur Deum existere, non statim communiter hominibus evidenter apparet praedicatum, idest *existentiam* realem, in natura Dei contineri. Ergo haec propositio, licet sit *per se nota*, non tamen est nota *quoad nos*. *Prob. minor:* 1.° Quia homines serio negare non audent, utpote irrisionem timentes, veritatem illarum propositionum, quarum praedicatum ex ipsa enuntiatione statim evidenter omnibus apparet contineri in ipsa natura subjecti: nullus e. g. negat circulum esse rotundum, *solem splendescere* etc. secus irrideretur ab omnibus; semper autem fuerunt homines Dei existentiam negantes sine timore irrisionis; 2.° quia circa veritates per se et quoad nos notas homo nullum patitur dubium, etiamsi a quibusdam negentur: e contra athei dubia quaedam disseminant Dei existentiam negantes.

Conclusio II. — *Deum esse demonstrari non potest a priori.*

*Prob.* Demonstratio alicujus realitatis a priori non potest haberi nisi praesupponatur aliqua realitas prius cognita, quae sit veluti causa, seu realis ratio ejus quod demonstratur. Atqui prius Dei existentia nulla realitas a nobis concipitur, quae sit veluti causa vel ratio realis et vera existentiae Dei. Ergo Dei existentia a priori demonstrari non potest. *Prob. minor:* 1.° quidem, quia existentia divina est id vi cujus est omnis realitas, et etiam ipsa essentia divina non concipitur esse realiter nisi vi existentiae realis cum qua iden-

tificatur. Unde non potest concipi, antequam concipiatur Dei existentia ut realis, aliqua realitas quae sit ratio existentiae Dei. 2.° Quamvis essentia concipiatur ut causa et ratio attributorum realis, non tamen concipi potest ut ratio realis existentiae: nam ratio concipitur prius esse, quam res cujus est ratio; unde cum essentia divina non possit concipi realis ante existentiam, non potest adsumi ut ratio sufficiens ex qua inferatur realis Dei existentia.

Conclusio III: *Dei existentia a posteriori, idest ex effectibus apodictice demonstratur.*

*Prob.* Ex cognitione effectus potest apodictice demonstrari existentia causae (1, n. 39g Atqui in natura sunt multi effectus qui sunt proprii Dei. Ergo ex effectibus Dei potest a posteriori Dei existentia demonstrari.

## Caput II.

## Dei existentia demonstratur

147. **Dei existentia multis argumentis demonstratur.** — Plurima sunt argumenta quibus Dei existentia demonstratur. In praesenti principaliora seligimus, quae etiam facilius intelliguntur.

Conclusio I. — *Deus existit.*

*Prob.* I. Dei existentia admittitur a consensu generis humani, seu a sensu naturae communi. Atqui quod admittitur tanquam verum a sensu naturae communi est certum et verum (I, n. 190). Ergo Deus existit. *Maj.* propositio declaratur ex eo quod omnis natio, omnis populus, omnis gens semper agnovit existere supremum quoddam numen, quod Deum dicimus. Neque audiendi sunt qui adseverant apud barbaras gentes adinventos quosdam fuisse qui Dei

ideam non haberent, id enim est gratis ab atheis confictum sine fundamento; et dato etiam id esse verum, haberetur exceptio, quae legem potius confirmat de consensu generis humani; non enim loquimur de consensu unanimi omnino, sed de morali.

*Confirmatur.* Nihil est tam passionibus odiosum quam Dei existentia; et quamvis passiones potuerint saepe rationem obnubilare circa veritates morales evidentissimas, nunquam tamen potuerunt obnubilare lumen rationis circa Dei existentiam, etsi athei nunquam defuerint, qui sophismatibus cujusque generis Dei existentiam impugnaverint. Hoc autem signum est quod persuasio hominum circa Dei existentiam in ipsa natura luminis rationis humanae fundamentum habeat. — Hoc argumentum ex consensu generis humani appellatur argumentum morale.

II. Nomine Dei intelligitur primum movens immobile, prima causa efficiens, ex qua sunt omnes causae efficientes, intelligitur ens necessarium, summum ens, summum bonum, summum verum, ens per essentiam, actus purus. Atqui existit primum movens immobile, prima causa efficiens ex qua sunt aliae causae efficientes, et in cujus virtute omnes aliae causae operantur, existit ens necessarium, summum ens, summum bonum, summum verum, ens per essentiam, actus purus. Ergo existit Deus. — Probatio singularum partium minoris syllogismi constituit speciale argumentum existentiae Dei: itaque probantur singula:

1.° *Existit primum movens immobile:* Manifestum est multa moveri in mundo per hoc quod reducuntur de potentia ad actum. Atqui nihil potest se movere per seipsum se reducendo de potentia ad actum. Ergo oportet quod quidquid movetur ab alio moveatur et reducatur in actum; hoc autem aliud vel est omnino

in actu ita ut ei nullo modo competat moveri ut reducatur de potentia ad actum, et habetur intentus, idest existentia entis omnino immobilis; vel ei convenit ut possit moveri seu reduci de potentia in actum ab alio; et tunc quaeritur an hoc aliud sit omnino immobile, sicut de primo dictum est; et si est immobile, habetur intentus; si autem non est immobile, sed potest moveri ab alio, tunc quaeritur iterum de illo alio; et quia in moventibus et motis non est procedere in infinitum, ideo deveniendum est ad aliquid unum quod alia moventia moveat et ipsum a nullo moveatur idest deveniendum est ad ens immobile omnino existens. — *Prob. minor* syllogismi nempe: *nihil potest movere se per seipsum reducendo se de potentia ad actum:* quod est in potentia ad aliquid non habet illud ad quod est in potentia, idest non habet actum; ergo non potest sibi conferre id ad quod est in potentia, seu actum, sicut quod est in potentia calidum, vel album, vel vivens, non potest sibi conferre caliditatem, esse album, esse vivens; quippe nemo dat quod non habet.

2.° *Existit prima causa efficiens etc.* Existunt in natura causae efficientes ad invicem subordinatae, quarum una aliam supponit, ab ipsa aliquomodo dependet, et in virtute ipsius operatur. Atqui in hujusmodi subordinatione causarum efficentium non est procedere in infinitum. Ergo oportet devenire ad aliquam causam primam, quae nulli alteri causae subordinetur, et quam dicimus Deum. *Prob. minor:* Causae subordinatae non habent a se et per se rationem causalitatis, sed ab alia causa cui subordinantur; ergo si ponantur omnes causae subordinatae sine aliqua causa prima, quae nulli subordinetur et ad quam terminetur subordinatio causarum subordinatarum et dependentium, omnes causae erunt subordinatae et dependentes sine eo, a quo dependentiam habeant: hoc

autem omnino absurdum est. Ergo in subordinatione causarum oportet devenire ad aliquam primam causam cui omnes subordinentur et a quo pendeant.

*Confirmatur:* 1°. Etiamsi in causis subordinatis fingatur processus in infinitum, omnes causae, ex hoc ipso quod ponuntur subordinatae, sunt dependentes: ergo nulla est independens: ergo etiam tota collectio hujusmodi causarum est dependens et excludit independentiam: ergo etiam tota collectio causarum subordinatarum supponit causam aliquam extra collectionem causarum subordinatarum, cui tota collectio causarum subordinetur: talis autem causa non est causa subordinata, utpote extra collectionem *omnium* causarum subordinatarum posita. Et ideo existit prima aliqua causa cui omnes causae subordinantur, et a qua dependent, quam dicimus Deum.

*Confirmatur* 2.° Si ponatur aliquis homo, qui in se non habeat principium directionis, puta intelligentiae exercitium, aut virtutem visivam, oportet ut dirigatur ab alio, qui si etiam non habeat in se principium directionis, puta virtutem visivam, neque se neque primum dirigere potest, nisi et ipse dirigatur ab alio; idem oportet ut dicatur de hoc tertio etc.; unde si multiplicentur homines, qui recte ambulant, sine principio directionis in se, augetur necessitas ponendi aliquem primum qui in se habeat principium directionis, puta intelligentiae exercitium et visum: et tanto magis augetur necessitas, quanto plures homines ponuntur sine principio directionis in se recte procedentes; unde si ponantur infiniti homines in quorum nullo sit principium directionis, idest exercitium intelligentiae, aut virtus visiva, nulla directio in eis haberi poterit. Ergo etiam si ponantur causae infinitae quarum una dependeat ex altera in causando,

et nulla ponatur causa, in qua non sit per se ratio causandi impossibilis est omnino causalitas.

3.° *Existit ens necessarium.* Existunt entia contingentia seu entia corruptibilia, quae quandoque sunt, quandoque non sunt, et quae proinde aliquando non fuerunt. Si ergo omnia entia essent contingentia seu corruptibilia aliquando nihil fuit in rebus. Si autem aliquando nihil omnino fuit, esset impossibile quod aliquid esset nunc, ex nihilo enim nihil haberi potest. Igitur oportet quod praeter corruptibilia admittatur incorruptibile et necessarium in natura. (1, n. 309) Hoc autem aut non habet causam suae necessitatis; et habetur ens necessarium et improductum; vel habet causam suae necessitatis; et quia in habentibus causam suae necessitatis non est procedere in infinitum; et etiam dato quod procederetur in infinitum, deveniendum esset ad aliquod primum quod in se et per se habet necessitatem, ut patere potest ex argumentatione praecedenti, ideo oportet ut admittatur aliquod ens necessarium absolute, quod in se et per se habeat rationem existentiae et necessitatis: et hoc dicimus Deum.

4.° *Existit summum ens, summum bonum, summum verum.* Existunt entia magis et minus perfecta, magis et minus bona, magis et minus vera. Magis autem et minus dicuntur per ordinem ad summum, nam magis et minus dicitur participative non essentialiter, sicut magis vel minus calidum dicitur per hoc quod magis vel minus participat de ratione caloris. Ergo existit summum bonum, summum verum, et summum ens, quod Deum dicimus.

5.° *Existit ens per essentiam.* Existit ens in natura. Igitur aut est ens per participationem aut per essentiam suam; si est ens per essentiam suam sequitur quod ens per essentiam suam existat, idest Deus; si

autem est ens per participationem, etiam sequitur quod existat ens per essentiam suam, idest Deus, cum ens per participationem nonnisi ab ente per essentiam derivari possit.

6.° *Existit actus purus sine ulla potentialitate.* Existit actus cui ex necessitate et semper, dum est, conjungitur potentialitas, e. g. mundus corporeus. Atqui actus cui necessario et semper conjungitur potentialitas non potest esse a se, quasi improductus, sed oportet ut sit ab alio ab eo distincto, cui proinde potentialitas non conjungitur. Ergo ponendus est actus purissimus qui a se quamlibet potentialitatem excludit et hunc dicimus Deum. *Prob. minor:* si ponatur a se et improductus actus cui necessario et semper conjungitur potentialitas, sequitur quod ipsa potentialitas sit improducta et a se sicut et actus; hoc autem contradictorium et absurdum est omnino: nam quod est a se et improductum est vi sui, illud autem quod est vi sui, vi sui importat esse, et ideo actum; potentia ergo esset actus.

*Confirmatur:* Actus est fundamentum potentiae, nam potentia actum supponit et eo innititur, non enim potentia esse potest, si non supponat ens, sine quo habetur nihilismus absolutus: ens autem dicitur aliquid inquantum est *actu* (1.° n. 229): ergo potentia est vi actus, ergo non est vi sui; ergo potentia non est improducta, ergo nonnisi actus potest esse improductus, ergo ens improductum non potest esse nisi actus purus, qui proinde est primum ens, prima causa, ens necessarium, ens sine potentialitate, et ideo sine imperfectione, consequenter est summum bonum, summum verum, ens, quo neque esse neque cogitari potest aliquid majus.

III. Existit summa intelligentia quae omnia cognoscit, 2.° existit suprema quaedam intelligentia,

quae omnia quae sunt in natura dirigit et ordinat in finem. Atqui haec intelligentia dicitur Deus. Ergo existit Deus. *Prob. maj.* quoad primam partem ex eo quod existunt variae intelligentiae, quae magis vel minus cognoscunt, non tamen omnia cognoscunt, imo pauca sunt, quae ab eis cognoscuntur. Atqui magis et minus cum dicant participationem perfectionis, et potentialitatem importent, dicuntur per ordinem ad id quod est summum et per ordinem ad actum praesuppositum. Ergo existit intelligentia summa, quae omnia omnino intelligit, et quae est omnino actus in ordine intelligendi. *Prob. maj.* quoad secundam partem. Existit ordo in rebus naturalibus ita scilicet ut omnia naturalia ordinentur et tendant in finem, qui consistit in quadam harmonia et pulchritudine totius universi secundum quod omnia in unum conspirant. Atqui ordo et conspiratio partium, quae ex sua natura tendunt in unum finem concipi nequit, nisi ponatur aliqua mens seu intelligentia ordinatrix, quae omnia in finem dirigit. Ergo dicendum est existere aliquam ordinatricem intelligentiam supremam quae omnia in unum finem dirigit. Adde quod fere omnia, quae sunt in natura intelligentia carent, et proinde seipsas in finem dirigere non valent; et ipsemet homo intelligentia praeditus, licet ordinet actiones et opera sua ad finem particularem et determinatum; tamen praeter, et quandoque etiam contra, suam intentionem ejus opera ordinantur in finem universalem totius universi et ad ejus pulchritudinem et ornatum conferunt.

*Confirmatur:* Non minus sunt ordinata opera naturae quam opera artis, tum quoad suas partes singulas consideratas, tum in se. Atqui ex ordine, qui est in operibus artis optime arguitur existentia alicujus intelligentiae, quae sit causa et ratio illius or-

dinis. Ergo etiam ex ordine, qui reperitur in rebus naturalibus optimo jure, imo a fortiori, concluditur existentia alicujus intelligentiae omnia ordinantis et dirigentis. *Declaratur minor exemplo:* stultus omnino haberetur ille, qui negaret extitisse aliquem artificem intelligentia praeditum, qui confecerit magnifica aedificia aut alia opera, quae merito habentur ut pulcherrima in aliqua civitate.

144. **Solvitur difficultas.** — Nomine Dei intelligitur summum bonum. Atqui summum bonum non existit. Ergo Deus non existit. *Prob. min.* Summum bonum, si existit, excludit omne malum. Sed non excluditur omne malum. Ergo summum bonum non existit.

*Resp. nego min.* Ad *prob. dist. maj.* summum bonum excludit omne malum a seipso *conc.;* ab aliis rebus a se distinctis *nego. Et contrad. min., nego conseq.* Certe summum bonum, ex hoc ipso quod est summum, oportet quod in se nullum malum habeat, et ideo quod a se excludat omne malum: sed quia praeter summum bonum sunt etiam bona finita, quae a propria perfectione deficere possunt, ideo malum potest esse in eis, neque necesse est ut ab eis excludatur per existentiam summi boni.

*Instabis:* Si existat summum bonum, oportet ut sit causa omnis bonitatis. Sed per hoc quod causatur omnis bonitas excluditur a rebus causatis omne malum. Ergo si existat summum bonum, excludit omne malum etiam a suis effectibus.

*Resp. dist. maj.* summum bonum est causa in rebus omnis bonitatis *possibilis, nego,* omnis bonitatis, quae de facto est in eis *conc.* et, *contradd. min., neg. conseq.* Certe omnis bonitas, quae est in rebus, a summa bonitate derivatur, cum sit participatio illius; sed quia summa bonitas, quae Deus est, causat bo-

nitatem in rebus ex voluntate, tantam bonitatem causat quanta requiritur ad finem, quem ipsa intendit; non autem sequitur quod omnem bonitatem possibilem producat in rebus.

*Urgebis:* Cum bonum ex sui natura sit diffusivum sui, si summum bonum ponatur existens, oportet ut sit summe diffusivum sui. Ergo, si ponatur existens, sequitur quod producat omnem possibilem bonitatem, et ideo quod excludat omne malum a rebus.

*Resp. dist. antec.* bonum per productionem effectus a se distincti est diffusivum sui actu vel aptitudine, *conc.;* semper actu, *nego.* Summum bonum ex sua natura est diffusivum sui per productionem effectus non actu et ex necessitate, sed aptitudine: producit autem effectus a se distinctos per arbitrium voluntatis, quamvis ex sua intrinseca natura habeat aptitudinem ut effectus producat. Datur etiam alia diffusio intra ipsum summum bonum, quae diffusio summa est, nam est productio vel processio Personarum. Sed de hac diffusione summi boni agere non ad philosophiam, sed ad theologiam pertinet, quae ex veritatibus revelatis et rationi humanae imperviis procedit.

## Caput III.

## De atheismo

145. **Atheismi notio et divisio.** — Atheismus est *ignoratio* vel *negatio* existentiae Dei. Unde athei dicuntur, vel qui Deum esse *ignorant,* vel qui Deum esse *negant.* Primi dicuntur athei *negativi,* quia in eis nulla cognitio de Deo est; alii dicuntur athei *positivi,* utpote positive Deum esse negantes.

146. **Multiplex Dei cognitio solet distingui.** — Cognitio Dei alia est implicita et virtualis, alia est explicita et formalis. Cognitio Dei implicita et virtualis habetur per hoc quod cognoscitur et distinguitur bonum honestum a bono, quod honestum non est. Haec enim cognitio sufficit, ut homo praemium bonorum operum vel malorum a Deo opportuno tempore recipiat. Cognitio *explicita* et *formalis* habetur, cum Deum cognoscimus esse primam causam et supremam intelligentiam, a qua omnia dependent. Sed haec cognitio potest esse vel distincta, vel confusa; est distincta cum Deus cognoscitur quantum ad ea, quae ei conveniunt quatenus ut ab aliis rebus distinguitur et possunt per lumen naturale intellectus cognosci, et de facto a nobis cognoscuntur sive per fidem, sive per rationis naturalis lumen. Confusa est cognitio ea, qua Deum esse primam causam, a qua omnia dependent, cognoscitur, sed non cognoscuntur ea quae ei conveniunt, idest attributa.

147. **Duplex ignorantia.** — Duplex ignorantia distinguitur: una *vincibilis,* et est carentia cognitionis in subjecto, quae tamen, adhibita debita diligentia, expelli potest: *invincibilis* autem est carentia cognitionis, quae, adhibita debita diligentia, expelli a mente non potest.

148. **Quaestio.** — Quaeritur ergo an possit dari ignorantia invincibilis circa Dei existentiam. Sed antequam respondeamus quaestioni advertendum est: 1.° nos supponere Deum implicite in bono honesto ab omnibus cognosci, et non posse esse ignotum; 2.° hominem posse imo de facto quandoque carere Dei cognitione distincta, ut patet in his, qui polytheismum profitebantur; 3.° dari posse ignorantiam *vincibilem* existentiae Dei explicite cogniti etiam cognitione confusa, 4.° de facto non dari ignorantiam *invincibilem* existentiae Dei explicite et confuse cogniti;

homo enim est in societate, per quam aliqua Dei cognitio ei communicatur. Igitur quaestio agitur de potentia: an scilicet dari possint, qui invincibili ignorantia laborent circa Dei existentiam explicita, confusa tamen, cognitione de ipsa carentes.

Conclusio: — *Non potest dari ignorantia invincibilis existentiae Dei in eo, qui ratione utitur; ita scilicet ut neque cognitione confusa Dei existentia ab eo cognoscatur.*

*Prob.* A quocumque ratione utente potest facillime cognosci existere aliquod supremum principium, a quo omnia quae facta sunt dependent et diriguntur in finem. Atqui cognitio hujusmodi primi principii est ipsa cognitio Dei explicita et confusa. Ergo a quocumque homine ratione utente Deus potest cognitione explicita confusa cognosci; et ideo ejus ignorantia non est invincibilis. *Prob. maj.* Quilibet homo ratione utens videre potest quam facillime entia contingentia esse in mundo, praecipue hominem, quae non habent in se rationem propriae existentiae cum jugiter renoventur. Sed videns hujusmodi entia potest facillime animadvertere ea praesupponere aliquod principium ipsis nobilius, in quo rationem propriae existentiae habeant et a quo dependeant. Ergo quilibet homo ratione utens potest cognoscere existere aliquod supremum principium, a quo sunt entia contingentia et a quo dependent et a quo diriguntur in finem.

149. **Quaestio altera.** — Secunda quaestio, quae solvenda proponitur est an dentur, vel dari possint athei positivi, qui scilicet sibi persuadeant Deum non existere. Dari homines, qui ita vivant ac si Deus non existeret, non negamus, est enim factum evidentissimum: sed hi athei proprie non sunt, nisi, ut quibusdam placet, vocentur athei practici, quorum quidam fortasse etiam negant ore Deum esse.

Conclusio. — *Probabilius dicitur atheos theoreticos, idest vere persuasos, non dari neque dari posse.*

*Prob.* Deum existere a toto genere humano invicte proclamatur non solum verbis, sed etiam factis, et hominis sempiternam felicitatem aut miseriam a Dei existentia omnino pendere adseritur firmissime. Atqui non videtur posse fieri ut homo sibi intime persuadeat esse falsum id quod a toto genere humano tam invicte proclamatur ut verum, et ab eodem genere humano adseritur firmissime esse id a quo pendet tota sempiterna hominis felicitas, aut miseria. Ergo probabilius dicitur nullum dari, neque dari posse hominem qui sibi vere persuadeat Deum non existere. Adde illos, qui negant Deum esse, agnoscere argumenta, quibus Dei existentia probatur: nullumque argumentum quod speciem veritatis habeat pro negatione existentiae Dei posse afferri. Unde Seneca lib. I, *de ira* dicit: « Mentiuntur qui dicunt se non sentire esse Deum; nam etsi tibi affirment interdiu, noctu tamen et soli dubitant. »

## Caput IV.

### De natura Dei

150. **Ratio capitis.** — Determinata et demonstrata Dei existentia, de Dei natura dicendum est, quae tamen nonnisi imperfecte a nobis cognosci potest; ratio est, quia tota nostra cognitio de Deo ex effectibus ejus comparatur, qui ipsi Deo proportionati non sunt, utpote analogice ejus perfectiones retrahentes.

151. **Quaestio.** — Primum quod de natura divina quaeritur est ejus constitutivum. In natura divina, licet ipsa sit una et simplex, ut probabimus,

multa tamen concipimus, e. g. infinitatem, bonitatem, veritatem etc.; ideo quaeritur quodnam sit ejus constitutivum. Pro solutione hujus quaestionis sunt quaedam advertenda: 1.m Nomine naturae sive essentiae intelligitur (I, n. 234), *id quo intellecto ipsa res intelligitur in se et ut distincta ab aliis, id quod concipitur ut ratio eorum, quae ipsi rei conveniunt,* idest omnium suarum proprietatum.

2.° Deus, sive essentia divina, dupliciter considerari potest: 1.° physice, seu in se ut est entitas quaedam, et sic patet quod quidquid est in Deo est ipse Deus, ipsa essentia divina: nihil enim extraneum in Deo esse potest; unde si Deus consideretur in se, omnia, quae sunt in Deo essentiam Dei constituunt; 2.° potest considerari ut menti nostrae obiicitur, seu quatenus a nobis cognoscitur, et sic in Deo multa considerantur, quae, licet alio modo conveniant, etiam creaturis tribuimus: tamen quaedam concipimus in Deo, quae soli Deo conveniunt, et nullo modo creaturis tribuimus, ut e. g. esse *primam causam, esse improductum* etc. Talis distinctio consideratur ex modo intelligendi nostri intellectus, qui concipit eamdem rem secundum unum modum essendi per unum conceptum, secundum alium modum essendi per alium conceptum.

152. **Punctum quaestionis.** — Quando ergo quaerimus quodnam sit constitutivum essentiae divinae, quaerimus quid est illud quod in Deo concipimus ut primum, et per quod Deus ab aliis rebus ut distinctum intelligimus, et quod concipiatur velut radix, aut ratio eorum, quae Deo tribuuntur. Quaerimus nempe quodnam sit constitutivum logicum, seu metaphysicum essentiae divinae.

153. **Sententiae.** — Diversae sunt philosophorum sententiae circa praesentem quaestionem, 1.ª sen-

tentia est Nominalium dicentium essentiam divinam constitui per cumulum actualem omnium divinarum perfectionum. — Sed haec sententia admitti nequit, utpote adsignans constituitivum absolutum essentiae divinae: concedimus enim physice et in se per cumulum omnium divinarum perfectionum naturam divinam constitui; sed nos quaerimus de constitutivo essentiae divinae relate ad nostrum modum concipiendi; idest quaeritur quid concipiatur ab intellectu nostro in Deo tanquam radix attributorum omnium et ut quid distinctum a creaturis et ab attributis. — 2.ª sententia est Scoti docentis essentiam divinam constitui formaliter per infinitatem radicalem quam Scotus dicit esse exigentiam omnium perfectionum possibilium. — Sed neque haec sententia probatur: nam exigentia omnium perfectionum possibilium nonnisi in aliquo subjecto ab intellectu nostro concipitur, et ideo secundum nostrum modum intelligendi supponit subjectum et non habet rationem *primi*, quod repugnat conceptui essentiae divinae; insuper infinitas competit omnibus attributis divinis. — 3.ª sententia docet essentiam divinam constitui *per aseitatem,* idest per *esse a se* seu per ipsum esse irreceptum et subsistens; haec sententia est communior. — 4.ª sententia docet essentiam divinam constitui per supremum intellectualitatis gradum, seu per intelligere actualissimum et perfectissimum, non quidem quatenus concipitur ad modum actus egredientis, sed quatenus concipitur ut actus completissimus et per se subsistens.

Conclusio. — *Constitutivum naturae divinae est ipsum esse per se subsistens seu ipsum esse irreceptum.*

*Prob.* Constitutivum alicujus naturae est illud, quo intellecto, ipsa natura intelligitur, et quod concipitur velut radix omnium, quae ipsi naturae conveniunt,

et quod est perfectissimum omnium, quae in ipsa re concipiuntur. Atqui ipsum esse irreceptum et per se subsistens est id, quo intellecto, ipsa natura divina seu ipse Deus intelligitur, tum in se, tum ut distinctum ab aliis; 2.° ipsum esse per se subsistens concipitur veluti radix omnium, quae ipsi naturae divinae conveniunt; 3.° est id quod ut perfectissimum concipitur in ipsa natura divina. Ergo ipsum esse per se subsistens et irreceptum est constitutivum naturae divinae metaphysicum. *Prob. minor:* 1.° intellecto ipso esse per se subsistente, eo ipso intelligitur ipse Deus, seu essentia divina in se ut distincta ab aliis; nulla enim creatura est ipsum esse per se subsistens et irreceptum; 2.° ipsum esse per se subsistens concipitur velut radix omnium, quae Deo convenire intelliguntur, cum omnes perfectiones includat: nam ipsum esse omnes perfectiones indifferenter respicit quantum est de se: si ergo ponatur per se subsistens, oportet quod aut nullas aut omnes includat: si autem dicatur *nullas* includere, sequitur contradictio in terminis, quod scilicet esse sit per se subsistens et quod nullam actualitatem habeat, et ideo quod est nihil; igitur remanet quod si esse ponatur per se subsistens, omnes perfectiones omnino includat, et ideo optime concipitur ut radix et veluti pelagus omnium perfectionum; 3.° ipsum esse per se subsistens tanquam quid perfectissimum concipitur, nam in suo conceptu includit omnes perfectiones, ut dictum est.

*Dices:* Esse est quid imperfectissimum et communissimum. Ergo non potest esse constitutivum naturae divinae.

*Resp.* Constitutivum naturae divinae non dicimus *esse;* sed ponimus *esse per se subsistens,* quod est perfectissimum omnium. Imo *esse* quod convenit re-

bus; licet non sit per se subsistens, est quid perfectissimum omnium, quae ipsis rebus conveniunt si alia accipiantur prout ab esse distinguuntur, nam esse convenit omnibus per modum formae et actus ultimi, alia vero se habent ad esse sicut recipiens ad receptum, et ideo sicut potentia ad actum.

*Confirmatur adlata argumentatio* Deus exhibetur menti sub ratione actus purissimi et perfectissimi. Atqui nonnisi esse per se subsistens exhibetur menti sub ratione actus purissimi et perfectissimi. Ergo ipsum esse per se subsistens est constitutivum essentiae, seu naturae divinae. *Prob. minor:* Esse importat ultimam actualitatem ; unde si ponatur per se subsistens, concipitur ut actus purissimus et perfectissimus ; nam aliquid intantum concipitur esse perfectum inquantum est actu, imperfectum vero inquantum est in potentia: « ipsum esse, ait S. Thomas, est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum: unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum... » (1.ª p. q. IV, a, 1, ad 3.m cf. etiam a. 2.º ad 3.m).

## Caput V.

### De simplicitate divinae naturae

154. **Errores.** — Materialistae omnes negant Deum esse simplicem in sua natura, sed ex partibus constare docent, nam ipsi non distinguunt Deum a mundo, quem improductum ponunt. Quidam viri monachi in primis ecclesiae saeculis putabant Deum habere corpus et esse configuratum ad modum hominis,

quae sententia a paucis fuit retenta; et postea communiter ut absurda rejecta.

Conclusio I. — *Deus in sua natura partibus corporeis non constat.*

*Prob.* Partes corporeae vel corpus potentialitatem important. Atqui Deus, cum sit actus purus et primum movens, nullam potentialitatem in se importat. Ergo Deus in sua natura non constat ex partibus corporeis. — 2.° Partes corporeae contingentes (I, n. 460) sunt et materiales. Atqui Deus est ens omnino necessarium et immateriale: nam materia non potest esse improducta, neque intelligentia praedita (I, 501). Ergo Deus in sua natura ex partibus corporeis non constat.

Conclusio II. — *Deus est ens omnino simplex.*

*Prob.* Deus est primum ens, prima causa efficiens, est ens perfectissimum et actualissimum. Atqui enti composito repugnat ratio primi entis, ratio primae causae efficientis, ratio summae perfectionis et summae actualitatis. Ergo Deus nullo modo compositus esse potest, et ideo est omnino simplex. *Maj.* patet ex dictis supra (n. 143). *Prob. minor:* 1.° Omne compositum supponit ea, idest partes, ex quibus componitur, et dependet ex eis, et ideo non habet rationem primi entis, cum partes prius ipso esse intelligantur. 2.° Ratio primae causae efficientis repugnat enti composito, quia ens compositum constat ex suis partibus, quae proinde conveniunt in uno esse compositi; ea autem quae conveniunt in uno non possunt convenire nisi per aliquam causam adunantem illa, et ideo compositum supponit causam unientem partes, ex quibus constat, unde non potest esse prima causa efficiens. 3.° Enti composito repugnat ratio summae perfectionis et summae actualitatis; nam ens compositum est quid perfectius suis partibus ipsum com-

ponentibus, quae proinde non sunt infinitae perfectionis, neque proinde sunt perfectissimae in omni genere perfectionum: sed partes quae non sunt infinitae perfectionis non possunt constituere ens infinite perfectum simpliciter (1, 317 concl. III): quod argumentum magis confirmatur ex sequenti. 4.° Enti composito repugnat omnimoda et infinita actualitas: nam in omni composito hoc reperitur quod una pars per aliam completur et perficitur, et ideo una pars est in potentia respectu alterius vel saltem omnes partes componentes sunt in potentia respectu totius.

2.° Si Deus non est omnino simplex et constat ex partibus, quae ipsum componunt, vel una tantum earum ponitur improducta, aliae vero productae, vel omnes partes sunt improductae. Si omnes partes ponantur improductae; ergo quaelibet pars ex se ipsa, utpote *ens a se,* habet *esse* ab esse alterius partis omnino independens, imo erit ipsum esse suum per se et in se subsistens et omnino simplex, et ideo neque habet rationem partis. Si autem una pars ponatur improducta et simplex, aliae vero partes productae; ergo illa pars, quae ponitur improducta erit ipsum esse in se et per se improductum et simplex, et ideo Deus; aliae vero partes neque sunt ad naturam divinam pertinentes, quasi ipsam constituentes, et ideo ipsae non erunt Deus: sed Deus erit aliquid omnino simplex, idest ipsum esse *a se, per se et in se subsistens.*

155. **Corollarium.** — Ex hoc sequitur Deum esse actualitatem purissimam excludentem quamlibet compositionem, 1.° compositionem quae resultat ex partibus integrantibus et essentialibus physicis, 2.° compositionem abstracti et concreti, 3.° ex essentia et esse seu existentia, 4.° compositionem ex genere et differentia, quorum unum quid potentiale, aliud actuale ut complens designat, 5.° compositionem ex substantia

et accidentibus: unde quidquid est in Deo est ipse Deus, idest substantia ipsa Dei. Unde 6.° in Deo nulla potentialitas, sed pura actualitas, si recte concipiatur, concipitur, et ideo Deus est *actus purissimus*.

Conclusio III. — *Deus vere et propriissime habet rationem personae.*

*Prob.* Nomine personae intelligitur substantia intellectualis perfecte subsistens sui juris et alteri incomunicabilis. (I, n. 335) Atqui Deus est substantia nobilissima intellectualis, perfectissime subsistens, sui juris et alteri incommunicabilis, ut ex dictis manifestum est. Ergo ratio personalitatis Deo perfectissime convenit, et ideo verissime et propriissime Deus habet rationem personae.

## Caput VI.

### Quomodo se habeat Deus in ratione causandi respectu rerum

156. **Quadruplex genus causarum.** — Distinximus in ontologia (I, n. 385) quadruplex genus causarum, videlicet causam materialem, causam formalem, causam efficientem et finalem.

157. **Quaestio.** — Cum Deus sit causa respectu eorum, quae sunt in mundo, et a mundo omnino distinguatur (n. 501), quaeritur ad quodnam genus causae pertineat.

158. **Sententiae.** — Quidam adseruerunt Deum esse causam materialem hujus mundi. Talis fuit sententia, quam S. Thomas vocat stultissimam, cujusdam Davidis de Dinando, qui posuit Deum esse idem ac materiam primam. Alii dixerunt Deum esse causam

formalem hujus mundi, idest esse formam seu principium formale omnium. Haec sententia tribuitur Almarico et ejus asseclis dictis Almarianis. Quoad substantiam idem Rosminius docuisse videtur; ipse enim posuit *esse* seu *ens,* quod de omnibus essentialiter praedicatur esse quid divinum in se, esse realiter ipsum Deum.

Conclusio I. — *Omnino absurdum et stultum est adserere Deum esse materiam primam.*

*Prob.* Nomine Dei intelligitur ens omnino immobile, necessarium, causa efficiens prima, summum ens, summum bonum, actus purissimus, sine ulla potentialitate. Atqui absurdum et stultum est omnino ponere materiam primam esse ens immobile, ens necessarium, primam causam efficientem, summum bonum, actum purissimum (I, n. 449 et seq.). Ergo omnino absurdum et stultum est ponere materiam primam esse ipsum Deum.

*Confirmatur:* Materia rei factae non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem, imo et secundum genus differt a causa efficiente. Deus autem est causa efficiens omnium (n. 147).

Conclusio II. — *Omnino absurdum est adserere Deum esse causam formalem seu principium formale rerum.*

*Prob.* Principium formale rerum, licet in se importet actualitatem, tamen non est, neque esse potest actus purus, summum ens, summum bonum, prima causa efficiens etc. Atqui Deus est actus purus, summum ens, summum bonum, prima causa efficiens (n. 147). Ergo Deus non potest esse principium formale, seu formalis causa rerum. *Prob. maj.* Principium formale rerum admiscetur potentiae, idest principio materiali, et ideo nequit esse actus purus (I, n. 281); item principium formale, seu forma rerum, non potest esse sum-

mum ens, neque summum bonum, nam compositum quod resultat ex forma et materia est quid majus quam sit vel forma sola vel sola materia; insuper et materia completur per formam, et forma completur per materiam; 3.° causa efficiens semper distinguitur a forma rei factae, nam secus esset causa formalis (I, n. 385 et seq).

2.° Si Deus esset principium formale, seu esse commune omnium rerum, sequeretur quod omnia haberent esse divinum formaliter et essentialiter. Sed habens esse divinum formaliter et essentialiter vere et recte dicitur et est Deus. Ergo, si ponatur Deum esse principium formale seu formam omnium rerum, sequitur quod omnia sint Deus: videlicit habetur pantheismus, quem esse absurdissimum obstendimus in cosmologia (I, n. 501). — S. S. D. N. Papa Leo XIII feliciter regnans damnavit multas propositiones ex Rosminii operibus descerptas, quae supponunt Deum esse principium formale omnium rerum, quod dicitur ab ipso Rosminio esse *initiale*.

Conclusio III. — *Deus est causa efficiens et finalis omnium rerum.*

Haec conclusio quoad 1.^m^ partem patet ex supradictis (n. 147 et I, n. 501 et seq.); quoad 2.^am^ partem autem manifesta est ex dictis in cosmologia (I, n. 510).

159. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.^a^ Deus et materia prima sunt et nullo modo differunt. Ergo Deus est materia. — *Prob. antec.* Quae differunt constant ex genere et differentia. Sed Deus et materia prima non constant ex genere et differentia. Ergo non differunt.

*Resp.* 1.° Argumentum nimis probat, et ideo nihil probat: nam ex eo probatur quod ultimae differentiae rerum non differant inter se propter earum simplicitatem.

*Resp.* 2.° *dist. antec.* Deus etc. non differunt proprie loquendo, et tamen sunt diversa omnino, *conc.,* secus *nego.* Et *nego conseq.* Ad *prob. dist. maj.* Quae differunt constant ex genere et differentia, si differre accipiatur stricte et proprie sicut a logicis accipitur, *conc.;* si differre accipiatur communiter prout distinctionem et diversitatem importat, *nego. Conc. min.* Et *dist. conseq.* ad *dist. maj.* Stricte loquendo in logica *differre* dicuntur ea quae conveniunt in genere et non conveniunt in specie (I, n. 12); distingui autem dicuntur ea, quae non sunt idem sive in genere vel in specie conveniant: unde duo homines, licet in specie conveniant, non sunt idem; diversificari aut esse diversa ea dicuntur, quae neque in specie neque in genere conveniunt, e. g. color et scientia, substantia et accidens, licet tamen dici possint etiam differre. Deus ergo et materia prima, quia in genere non conveniunt *proprie* non dicuntur differre, sed esse diversa.

*Obj.* 2.ª Deus est ens. Atqui non est ens proprium. Ergo est ens commune.

*Resp. dist. maj.* Deus est ens determinabile per additionem differentiae, vel etiam determinatum per additionem differentiae, *nego;* est ens infinitum omnem perfectionem sine ulla limitatione includens, *conc.* Et *dist.* etiam *min.* Deus non est ens proprium, quasi scilicet determinatum per aliquam differentiam specificam, *conc.* Non est ens proprium, quasi sit ens commune, quod de omnibus praedicatur, *nego.* Et *nego conseq.* Deus non potest dici ens proprium sicut dicuntur entia propria ea, quae sunt in genere et in specie, idest per additionem differentiae specificae; sed dici potest ens proprium inquantum non est commune, quia scilicet ipse habet plenitudinem perfectionum, quod nulli alii competit, et est proprium ejus;

et sic per plenitudinem perfectionis constituitur ens *proprium* et singulare.

*Obj.* 3.ª Deus est ens simplicissimum. Sed ens simplicissimum est ens communissimum praecisum ab omnibus differentiis etc. Ergo Deus est ens commune.

*Resp. dist. maj.* Deus est ens simplicissimum omnes perfectiones includens, *conc.;* est ens simplicissimum et imperfectissimum, quod per mentis considerationem ab omnibus perfectionibus determinatis praeciditur, *nego.* Et *dist.* etiam *min.:* ens simplicissimum et imperfectissimum, praecisum nempe per mentis considerationem ab omnibus perfectionibus determinatis est *ens commune* omnium, *conc.* Ens perfectissimum est *ens commune* omnium, *nego.* Et *nego conseq.*

*Obj.* 4.ª Deus est in omnibus rebus. Ergo est esse formale omnium.

*Resp. dist. antec.* Deus est in omnibus rebus ut pars intrinseca ipsas res constituens, *nego;* ut causa efficiens dans rebus esse et eas tenens et conservans in esse, *conc.* Et *nego conseq.* De modo essendi Dei in rebus dicetur infra.

## Caput VII.

### De perfectione naturae divinae

160. **Quid significetur hoc nomine perfectus.** — Perfectum, si ethimologia nominis spectetur, idem est ac *totaliter factum:* et e contra imperfectum idem est ac non totaliter factum, consequenter perfectum dicitur illud, cui nihil deest de his, quae ad naturam suam pertinere intelliguntur. Unde perfectum dicitur etiam, quod habet modum essendi optimum, secundum quod

convenit suae naturae. Breviter perfectum definiri potest: *quod habet omnes perfectiones suae naturae convenientes.*

Conclusio I. — *Deus est maxime perfectus.*

*Prob.* Illud ens est maxime perfectum quod in se continet non solum omnes perfectiones suae naturae convenientes sed etiam omnes perfectiones possibiles. Atqui Deus in se continet non solum omnes perfectiones suae naturae convenientes sed etiam omnes perfectiones possibiles. Ergo Deus est ens maxime perfectum. *Prob. minor:* Actus purus, in quo nulla potentialitas continetur, in se continet omnes perfectiones suae naturae convenientes, secus esset in *potentia* ut illas haberet. Sed Deus est actus purus nullam potentialitatem in sua natura includens. Ergo Deus in se includit omnes perfectiones suae naturae convenientes.

161. **Corollarium.** — Deus ergo non solum est summum ens, summum bonum et summe perfectus quatenus in sua natura omnia alia excedit, sed etiam in se, ita scilicet ut nullam novam perfectionem acquirere possit in sua natura.

Conclusio II. — *Deus in se continet perfectiones omnium rerum.*

*Prob.* Deus est prima causa effectiva omnium rerum et est ipsum esse per se subsistens. Atqui tum prima causa effectiva omnium rerum, tum ipsum esse per se subsistens includit perfectiones omnium rerum. Ergo Deus includit perfectiones omnium rerum. *Prob. minor:* et 1.° *prima causa efficiens omnium includit in se perfectiones omnium rerum:* nam perfectiones effectuum oportet, quod inveniantur in causa quod quidem patet in causa univoca, idest in causa quae producit effectus ejusdem speciei, ac ipsa est; homo enim generat hominem: et multo magis verificari debet in causa aequivoca, cum ipsa suos effectus natura excedat.

2.° *Esse per se et in se subsistens includit perfectiones omnium rerum:* nam unumquodque dicitur et est perfectum seu habet de perfectione inquantum habet esse, seu inquantum habet actualitatem, seu, loquendo de ente per participationem, inquantum participat de *esse* et *actualitate:* ergo quanto aliquid magis participat de esse et de actualitate, tanto plures perfectiones in se continet: hoc autem non esset nisi in ipsa actualitate summa et in summo esse invenirentur omnes perfectiones rerum. Ergo in summa actualitate et in summo esse, idest in esse per se subsistente, sunt perfectiones omnium rerum. 2.° *Esse* in hoc et illo e. g. in homine, vel in lapide importat has vel illas perfectiones, plures vel pauciores, secundum quod est magis vel minus coarctatum ab hac vel illa natura: sed esse in se et absolute acceptum non dicit has vel illas perfectiones determinate, et ideo indifferenter se habet ad omnes perfectiones: igitur si *esse* absolute ponatur per se subsistens ab omnibus naturis determinatis abstractum et separatum, oportet vel quod nullas perfectiones includat, vel omnes omnino: at si dicatur quod nullas perfectiones includat sequitur quod ipsum *esse* non est per se subsistens sed est nihil: ergo si ipsum *esse subsistens* vere esistat, omnes omnino perfectiones includit, idest non solum quae sunt in creaturis de facto, sed etiam omnes possibiles.

162. **Corollaria.** I. — Ex his sequitur Deum esse bonum et maxime bonum, et bonum per essentiam suam. Nam unumquodque dicitur bonum inquantum est appetibile, est autem appetibile inquantum est perfectum (I, n. 261), cum ergo Deus sit perfectus est etiam bonus; imo, cum sit summe perfectus, utpote includens omnes perfectiones, est etiam maxime bonus, seu est summum bonum; imo cum sit perfectus vi suae essentiae seu per essentiam suam,

quae est ipsum *esse* ejus, sequitur etiam quod sit bonus per essentiam suam.

II. Creaturae sunt bonae per participationem divinae bonitatis: nam unumquodque dicitur bonum inquantum est perfectum, seu inquantum habet de perfectione: creaturae autem suas perfectiones a Deo participant: quarum perfectio est distincta, sicut et entitas earum, a divina perfectione, et proinde dicuntur bonae bonitate, quae est in eis similis bonitati divinae, a qua sunt sicut a *principio effectivo*, *exemplari* et *finali*. Unde est una bonitas per essentiam et multae bonitates per participationem.

Conclusio III. — *Deus est infinitus simpliciter, seu est infinitae entitatis, infinitae bonitatis, infinitae perfectionis.*

*Prob.* Deus est summum ens, summum bonum, summe perfectum: ergo excludit negationem cujuslibet entitatis, excludit quemlibet defectum et imperfectionem et potentialitatem et includit quamlibet perfectionem et actualitatem in sua essentia. Atqui ens quod in sua essentia excludit negationem cujuslibet entitatis, ens quod excludit quemlibet defectum et potentialitatem est infinitae entitatis, infinitae bonitatis et infinitae perfectionis. Ergo Deus est infinitae entitatis, infinitae bonitatis, infinitae perfectionis; idest est infinitus simpliciter.

2.° Essentia divina est ipsum esse per se subsistens. Sed esse per se subsistens est infinitae entitatis, infinitae bonitatis etc. Ergo essentia divina est infinitae entitatis, bonitatis et perfectionis, seu est infinita simpliciter. *Prob. minor:* Esse per se subsistens continet in se quidquid pertinere intelligitur ad rationem essendi, et ideo ad rationem bonitatis et ad rationem perfectionis: ea autem quae concipiuntur pertinere ad rationem essendi ut infinita concipiun-

tur. Ergo ipsum esse per se et in se subsistens est infinitae entitatis etc.

163. **Quaestio.** — In creaturis praeter perfectiones et bonitatem inveniuntur etiam defectus et mala ; ideo in praesenti quaeritur an a summo bono quod Deus, est deriventur tales defectus seu mala.

Conclusio. — *Deus per se non potest esse causa mali neque moralis, neque physici ; imo mali moralis seu culpae neque potest esse causa per accidens.*

*Prob.* 1.ª *pars.* Cum Deus sit causa rerum per liberam voluntatem (I, 514) non potest esse causa alicujus nisi quatenus illud vult. Sed Deus per se non potest velle neque malum morale, neque physicum. *Prob. minor:* Cum obiectum in quod fertur voluntas sit bonum, nulla voluntas potest ferri directe et per se nisi in bonum, et ideo non potest velle illud quod non est bonum. Sed malum sive morale sive physicum non est bonum, quinimo bono opponitur. Ergo Deus non potest velle per se malum neque morale, neque physicum.

*Prob.* 2.ª *pars, idest quod neque per accidens potest velle malum culpae:* Nullus potest velle per accidens malum culpae, nisi magis diligat bonum illud cui conjungitur malum culpae, quam bonitatem divinam. Atqui repugnat quod Deus magis diligat bonum cui conjungitur malum morale, quam bonitatem suam. Ergo repugnat quod Deus velit *per accidens* malum morale. *Minor* patet, nam bonum cui conjugitur malum morale est bonum creatum, quod Deus non diligit magis quam bonum suum. *Prob. maj:* Qui vult, licet per accidens, malum culpae, primo et per se vult bonum, cui conjungitur malum, e. g. qui vult peccatum, primo et per se vult actionem ipsam, sive satisfactionem, quae est in actione vel quae actionem consequitur ; 2.° ratione satisfactionis, seu per accidens

vult malum culpae, idest peccatum; 3.° consequenter rejicit bonum quod culpae opponitur, et ideo magis diligit satisfactionem quam bonum cui culpa opponitur. Sed bonum cui culpa opponitur est ipsa bonitas divina, nam culpa est contra legem Dei, quae est bonitas ipsa divina. Ergo nullus potest velle malum culpae per accidens, nisi magis diligat et velit *bonum* cui conjungitur culpa, quam bonitatem divinam.

Conclusio II. *Deus per accidens vult malum physicum, quod est in universo.*

*Prob.* Malum physicum vel est poena, vel est corruptio alicujus boni naturalis. Sed Deus per accidens vult poenam et corruptionem alicujus boni nataralis. Ergo Deus per accidens vult malum physicum. *Prob. minor.* Deus vult justitiae ordinem et naturae servari. Sed non potest servari ordo justitiae nisi per poenam, et ordo praesens naturae nisi quaedam corrumpantur. Ergo per hoc quod Deus vult ordinem justitiae et naturae servari consequenter et quasi per accidens vult malum poenae et corruptionem quamdam naturae.

## Caput VIII.

### De unitate et veritate Dei

164. **Quaestio prima.** — Quae in hoc capite movetur quaestio respicit Dei unitatem. Proinde quaerimus an Deus sit unus. Sed Deum esse unum potest intelligi dupliciter 1.° quatenus unum importat ens indivisum, 2.° quatenus excludit alios Deos; unde quaeri potest 1.° an Deus sit ens indivisum, 2.° an

Deus sit unicus, ita scilicet ut praeter ipsum nullus alius Deus existat.

Conclusio I. — *Deus non solum unus est, sed maxime unus.*

*Prob.* Unum dicitur ens indivisum, et ideo quod est maxime ens et maxime indivisum est maxime unum. Atqui Deus est maxime ens et maxime indivisum. Ergo Deus est maxime unus. *Prob. minor:* nam Deus est primum et summum ens, est infinitae perfectionis et actualitatis, imo est summa et simplicissima actualitas, et consequenter est maxime indivisum, imo et maxime indivisibile.

Conclusio II. — *Deus non solum est unus, sed etiam unicus, et praeter ipsum non est alius Deus.*

Imprimis haec conclusio posset considerari tamquam corollarium praecedentis conclusionis: nam essentia seu natura, cui competit maxima unitas sive maxima indivisio, non potest concipi ut multiplicata aut multiplicabilis, secus importaret in suo conceptu divisionem sive divisibilitatem. Sed paulo fusius conclusio probanda et declaranda est.

*Prob.* 1.° Deus est maxime simplex, maxime et infinite perfectus. Atqui ens maxime simplex, maxime et infinite perfectum non potest esse nisi unum et unicum. Ergo Deus est unus omnino et praeter ipsum nullus alius est Deus. *Prob. minor*: quoad utramque partem.

1.° *Ens maxime simplex non potest esse nisi unum:* Nam secus ens maxime simplex posset multiplicari. Atqui repugnat ut ens maxime simplex multiplicetur, etenim in ente maxime simplici nulla est ratio distinctionis et pluralitatis, sed solum unitatis et indistinctionis: unde si distinguitur, secundum se totum distinguitur, et consequenter nihil habet commune cum eo a quo distinguitur, sed analogice solum convenit

cum ipso: unde nihil distinctum ab ente simplicissimo potest dici Deus nisi fortasse aequivoce, sicut imago Dei Deus dicitur (I, n. 22).

*Confirmatur:* Illud per quod individuum e. g. Petrus constituitur individuum, idest Petrus, non potest multiplicari, secus Petrus ipse posset multiplicari, quod est absurdum, quamvis possit multiplicari id per quod individuum sive Petrus constituitur homo; et ideo possunt esse plures homines; unde si omnino esset idem id per quod Petrus constituitur Petrus et id per quod Petrus constituitur homo, sicut Petrus non potest multiplicari, ita nec homo posset multiplicari: idem est dicendum de quacumque re. Atqui in Deo idem omnino est, ob summam simplicitatem naturae divinae, id per quod Deus constituitur individuum, sive hic Deus, et id per quod constituitur Deus. Ergo sicut hic Deus, idest Deus individuus non potest multiplicari, ita nec Deus potest multiplicari.

2.° *Ens* infinitae entitatis, perfectionis et bonitatis non potest esse nisi unum. Nam si ponantur plura entia infinitae entitatis etc., oportet quod inter se distinguantur, secus essent unum. Igitur aut sunt distincta totaliter, vel secundum aliquid quod est in uno et non in alio. Si totaliter distincta ponantur ita ut in nullo univoce conveniant, sequitur quod eadem natura specifica, idest divina, non sit communis illis, et ideo nonnisi unum eorum potest esse Deus: si autem dicantur ea differre secundum aliquid quod sit in uno et non in alio, tunc quaerimus an illud quod est in uno et non in alio sit entitas vel perfectio; aut non entitas et imperfectio. Si entitas et perfectio, ergo aliqua entitas et perfectio erit in uno et non in alio; ergo horum uni deerit aliqua ratio entitatis et perfectionis. Consequenter illud non erit maxime perfectum, neque Deus.

3.º Nomine Dei intelligitur suprema intelligentia (n. 147), quae est infinita, perfectissima, a qua omnia in unum finem ordinantur et diriguntur. Atqui nonnisi una intelligentia suprema a qua omnia, quae sunt in mundo ordinantur et diriguntur in finem. Ergo unus duntaxat Deus existit. *Prob. minor:* Ea, quae sunt in mundo ordinata sunt, et tendunt in unum (n. 147), sed quae sunt diversa in unum ordinem convenire non possunt nisi ab aliquo uno dirigantur: nam ex seipsis non habent unitatem, imo unitas, quae accidentaliter convenit multis, nonnisi ab unitate per se tandem repeti potest: multa enim non sunt causa unitatis nisi per accidens: causa autem per accidens supponit causam per se, a qua dependet: ergo multiplicitas causarum aliquam unam a qua dependet supponit.

165. **Altera quaestio.** — Nunc movetur quaestio de veritate, an scilicet in Deo sit veritas. Veritas duplex distinguitur, idest logica et ontologica ut explicavimus in logica (I, n. 103).

Conclusio. — *In Deo est non solum veritas, sed etiam ipse est summa et prima veritas.*

*Prob.* Veritas ontologica est entitas rei, ut est conformis intellectui, et veritas logica est conformitas, quae est in intellectu actu intelligente ad res intellectas. Sed essentia divina est maxime conformis intellectui divino et in intellectu divino est conformitas ad res intellectas: quae conformitas est ipse intellectus divinus, ipsa essentia divina, nam in Deo omnia sunt unum, idest ipse Deus (n. 155). Ergo in Deo non solum est veritas, sed etiam ipse est veritas essentialis, summa et prima veritas.

166. **Corollaria** — I. Res creatae dici possunt verae ontologice veritate divina, quatenus omnes sunt conformes intellectui divino, qui est prima et essen-

tialis veritas, unde dicuntur verae, quia adsimilantur primae veritati. Sunt ergo multae conformitates per ordinem ad unam et essentialem conformitatem. Sed veritates logicae dicuntur non per ordinem ad intellectum divinum vel ad conformitatem, quae est in intellectu divino, sed per ordinem ad diversa objecta; et ideo multiplicantur non solum juxta multiplicationem intellectuum, sed etiam juxta multiplicationem objectorum, quae intelliguntur. Possunt tamen dici esse a prima veritate sicut a causa, inquantum prima veritas est causa cujuslibet intellectus.

II. Res dicuntur verae non formaliter, sed imitative, idest quatenus imitantur divinam veritatem et ei conformantur; et ideo dicuntur verae extrinsece, idest quatenus a divina veritate mensurantur eo ferme modo, quo mensuratum denominatur a sua mensura, sicut dicimus quod pannum est bicubitum: ratio est quia veritas proprie non est nisi in intellectu. Oppositum tamen est dicendum de bonitate; nam cum bonum idem sit ac perfectum, unaquaelibet res sicut habet propriam intrinsecam perfectionem, ita et bonitatem, a qua denominatur bona: quamvis dici possit etiam bona extrinsece, quatenus bonitas creata est similitudo bonitatis increatae et divinae, cujus est participatio: quo sensu res creatae dici possunt etiam bonae bonitate divina.

## Caput IX.

### De attributis absolutis divinae naturae

167. **Ratio capitis.** — Discussis iis quae ad divinam naturam pertinent dicendum remanet de attributis divinis. Attributa autem divina quaedam actionem important, quaedam autem ut quaedam perfectiones

ab essentia divina emanantes et essentiam afficientes a nobis concipiuntur, ut sunt immensitas, aeternitas etc. Imprimis de attributis absolutis dicemus, 2.° de aliis quae actionem important.

168. **Quaestiones.** — Quia in rebus creatis attributa seu proprietates, quae ab essentia emanare intelliguntur realiter distinguuntur ab earum essentia (I, n. 402, concl. III), ideo quaeritur in praesenti an idipsum sit dicendum de attributis divinis: et posito quod non distinguantur, quaeritur an saltem secundum mentis considerationem, idest distinctione rationis, distinguantur.

169. **Sententiae.** — Gilbertus Porretanus (1070-1154) episcopus Pictaviensis attributa divina inter se et ab essentia divina realiter distingui docuit, idem docuit sub finem saeculi duodecimi Abbas Joachim. Primus fuit damnatus a Concilio Rhemensi et retractavit errorem, secundus fuit damnatus in Concilio Lateranensi IV sub Innocentio tertio. Circa medietatem saeculi decimiquarti, Gregorius Palamas e schismate graeco renovavit eumdem errorem et non paucos habuit sectatores Palamitas vocatos: sed et Sociniani secuti sunt ipsum. Nominales autem Aetiani, Eunomiani omnino oppositum docent, idest ne distinctione quidem rationis saltem ratiocinatae (ont. I, n. 248) attributa divina inter se et ab essentia divina distingui. Scotus docuit ea distingui distinctione actuali formali, quae media est, juxta ipsum, inter realem et rationis.

Conclusio I. — *Attributa divina non distinguuntur realiter, neque inter se, neque ab essentia divina.*

*Prob.* Essentia divina est actualitas simplicissima in se intrinsece includens omnes perfectiones, ut sibi et inter se se identicas, secus in essentia ipsa esset distinctio, pluralitas et compositio, constaret enim ex

multis. Ergo essentia divina in sua simplicissima actualitate includit omnia attributa ut sibi identica, nam attributa divina sunt perfectiones quaedam; omnes autem perfectiones continentur in *esse* per se subsistente, quod est essentia divina (n. 161).

2.° Si attributa divina essent in essentia ab essentia realiter distincta, ipsa essentia sola esset quid minus quam ipsa simul cum attributis illis: et ideo ipsa conciperetur ut quid *potentiale,* quod perficeretur ab attributis ab illa distinctis. Ergo ipsa non esset summa actualitas, neque ipsum esse per se subsistens, quod falsum est (n. 153).

Conclusio II. — *Divina attributa tum inter se, tum ab essentia divina distinguuntur ratione,* 2.° *distinguunt ratione ratiocinata.*

*Prob.* Ea distinguuntur distinctione rationis, quae per distinctos conceptus apprehenduntur, ita scilicet, ut diversas formalitates exhibeant, quatenus eodem nomine exprimi proprie loquendo non possint. Atqui essentia divina et attributa ita per distinctos conceptus apprehenduntur ut diversas formalitates exhibeant, quatenus eodem nomine exprimi seu significari nequeant. Ergo essentia divina ab attributis, et attributa inter se ratione distinguuntur. *Declaratur minor:* Deus dicitur intelligere per intellectum, velle per voluntatem, esse per essentiam suam, sed non dicitur velle per suam essentiam, sed per voluntatem etc. insuper cum dicimus: Deus *aeternus,* non intelligimus significare Deum esse justum, sapientem etc.

*Prob.* 2.ª *pars:* Ea distinguuntur distinctione rationis ratiocinatae, quae apprehenduntur a mente per plures conceptus propter fundamentum proximum pluralitatis conceptuum existens in re, in qua plura ut distincta concipiuntur. Atqui attributa divinae naturae apprehenduntur a mente ut plura per distin-

ctos conceptus, propterea quod in ipsa essentia divina est fundamentum proximum pluralitatis conceptuum. Ergo attributa divina inter se et ab essentia distinguuntur distinctione rationis ratiocinatae. *Prob. minor.* Nam fundamentum proximum quare intellectus noster per plures conceptus apprehendat attributa divina est infinitas perfectionis naturae divinae, quae per unum actum intellectus humani non potest plene, imo neque quidditative, cognosci. — Dicuntur etiam distingui virtualiter, quia licet omnia attributa sint una entitas, idest ipsa essentia divina, multa possunt praestare.

## Caput X.

### De attributis naturae divinae absolutis in speciali

170. **Attributa naturae divinae absoluta recensentur et declarantur.** — Attributa naturae divinae absoluta tria communiter recensentur, idest immutabilitas, aeternitas, immensitas. Immutabilitas dici potest idem modus se habendi semper; aeternitas est duratio rei permanentis sine principio, sine fine, sine successione. Immensitas idem est ac immensurabilitas, et proprie est aptitudo ad essendum in omnibus rebus etiam infinitis si dari possent. His positis dico.

Conclusio. I. — *Deus est omnino immutabilis.*

*Prob.* Quocumque modo Deus consideretur, sive quoad suam substantiam, sive quoad suas perfectionas, sive quoad suas operationes, habet semper eumdem modum essendi omnino. Sed quod est hujusmodi

est omnino immutabile. Ergo Deus est omnino immutabilis. *Minor patet. Prob. maj.:* Deus quoad *suam substantiam* habet semper eumdem modum essendi, nam ipse est ens absolute necessarium, cui repugnat non esse; quoad *suas perfectiones,* quia hae sunt ipsa sua substantia propter summam ejus simplicitatem; idem dicendum est de sua operatione, non enim accidens in Deo esse potest. — Insuper si Deus posset mutari quoad suas operationes, hoc aut esset quoad intellectum aut quoad voluntatem; non quoad intellectum, quia mutatio circa operationem intellectus est per hoc quod quis plura aut pauciora, aut perfectius aut minus perfecte intelligit, quam prius; hoc autem importat potentialitatem et imperfectionem, quae in Deo nullo modo est, cum ipse sit actus purissimus. — Sed neque quoad voluntatem in Deo potest esse mutatio, nam voluntas quae mutatur, aut supponit carentiam cognitionis in intellectu, aut ipsa incostans est, quae duo Deo repugnant utpote imperfectionem importantia.

171. **Corollarium.** — Deus est aeternus; nam Deus est ens a se, ens necessarium omnino immutabile, et ideo non habet principium, neque finem, neque successionem; et ideo aeternus est; 2.° Deus est immortalis, nam immortalitas dicitur inamissibilitas vitae; Deus autem vitam perfectissimam quam habet amittere non potest, cum vita ejus sit ipse Deus. 3.° Verba quae adhibentur praeteriti aut futuri temporis, non conveniunt Deo considerato in se, sive quoad esse, sive quoad suas actiones: sed conveniunt Deo per respectum ad creaturas, quatenus scilicet Deus est semper praesens creaturis suis secundum quodcumque tempus.

Conclusio II. — *Deus est ubique per essentiam, per praesentiam, et per potentiam.*

*Prob.* Cum esse sit effectus solius Dei, oportet quod actio divina operativa sit immediate in omnibus rebus, ut producens et jugiter conservans omnia in esse. Atqui actio divina est ipsa virtus et essentia divina, cum ob summam Dei simplicitatem, omnia in Deo sint unum. Ergo Deus etiam per virtutem est in omnibus rebus ut causa effectiva omnium.

*Prob.* 2.ª *pars:* Esse in rebus per praesentiam idem est ac omnia habere in suo conspectu, idest idem est ac omnia cognoscere seu intueri per facultatem cognoscitivam. Atqui Deus omnia omnino per suum intellectum intuetur perfectissime, nam secus ei non omnes perfectiones convenirent. Ergo Deus est in omnibus rebus, seu est ubique per praesentiam suam.

*Prob.* 3.ª *pars:* Ex hoc ipso quod Deus in omnibus rebus produxit esse et necesse est quod omnia conservet in esse, (ut dictum est in probatione primae partis conclusionis praesentis) et quidem per liberam suam voluntatem (I, n. 514), sequitur evidentissime omnia ejus virtuti et potestati esse subjecta. Atqui ille cujus virtuti et potestati res sunt subjectae dicitur esse in rebus, quae ei subjectae sunt per potentiam suam. Ergo Deus est in omnibus rebus per potentiam suam.

172. **Corollarium.** — Quia Deus dicitur esse in rebus, ex hoc quod in ipsis operatur, sequitur quod in his in quibus operatur specialem effectum, debeat ipsemet dici esse modo speciali. Cum ergo in creaturis rationalibus producat gratiam santificantem, quae est donum Dei specialissimum ordinis supernaturalis, sequitur quod Deus sit speciali modo in intellectuali creatura. — Insuper in intellectuali creatura Deus est etiam ut cognitum in cognoscente et ut amatum in amante.

Conclusio III. — *Deus est immensus.*

*Prob.* Immensitas est aptitudo seu virtus essendi in omnibus rebus, etiam infinitis, si dari possent. Atqui in Deo est vere aptitudo, seu virtus essendi in omnibus rebus etiam infinitis. Ergo Deus est vere immensus. *Prob. minor:* Deus de facto est in omnibus rebus, quae sunt, ut conclusione praecedenti obstensum est, ex eo quod ipse per suam virtutem omnia producit, et conservat in esse. Atqui cum ejus virtus sit infinita potest etiam alia producere, ea in infinitum multiplicando. Ergo sicut per hoc quod omnia, quae sunt, producit et conservat in esse, dicitur vere esse in omnibus rebus, ita per hoc quod alia etiam infinita potest producere et conservare in esse, propter ejus infinitam virtutem, vere dicitur habere aptitudinem et virtutem essendi in omnibus rebus etiam infinitis si dari possent; et ideo Deus est immensus.

## Caput XI.

### De intellectu et scientia Dei

173. **Ratio capitis.** — Determinata existentia Dei, ejus natura et attributis absolutis, remanet dicendum de attributis, quae relationem in proprio conceptu exhibent ad creaturas. Hujusmodi attributa sunt intellectus et scientia, voluntas et potentia Dei: in hoc capite exclusive de scientia Dei erit sermo; in sequentibus vero de aliis agetur.

Conclusio. — *In Deo est intellectus et scientia perfectissima.*

*Prob.* Obstendimus (n. 161) in Deo esse perfectiones omnium rerum; et quidem perfectiones *secundum quid,* quae scilicet in suo conceptu imperfectionem

involvunt, virtualiter eminenter, perfectiones vero *simpliciter simplices*, idest, quae in suo conceptu nullam involvunt imperfectionem, obstendimus esse in Deo formaliter secundum propriam rationem (cf. I, n. 303). Atqui intellectus et scientia sunt perfectiones simpliciter simplices. Ergo in Deo sunt formaliter et secundum propriam rationem.

2.° Deus est intelligentia ordinatrix omnium rerum (n. 147). Atqui intelligentia ordinatrix rerum includit intellectum et cognitionem seu scientiam. Ergo Deus intellectu et scientia praeditus est.

3.° Deus, cum sit actus purissimus (n. 147), excludit non solum omnem materiam, quae importat intrinsece potentialitatem, sed importat etiam omnimodam independentiam a materia et a qualibet potentialitate ; et ideo oportet ut sit in summo immaterialitatis. Atqui immaterialitas importat cognitionem in re immateriali et proportionabiliter ad gradum immaterialitatis habetur gradus cognitionis. Ergo Deus est in summo cognitionis, et ideo in Deo est summa scientia.

*Prob. minor:* Materialitas importat potentialitatem et imperfectionem. Esse autem cognoscitivum importat actualitatem et perfectionem ; unde cognoscitiva sunt perfectiora iis, quae non cognoscunt ; et ideo esse cognoscitivum excludit potentialitatem et imperfectionem. Ergo quanto magis entia sunt cognoscitiva tanto magis excludunt imperfectionem, potentialitatem et materialitatem, et tanto magis sunt immaterialia ; ergo immaterialitas est ratio cognitionis et summa immaterialitas est ratio summae cognitionis.

*Confirmatur:* Cognoscitiva sunt perfectiora iis quae non sunt cognoscitiva, et inter cognoscitiva ea sunt perfectiora, quae magis sunt cognoscitiva. Atqui Deus est ens perfectissimum omnium (n. 161). Ergo Deus est summe cognoscitivus.

174. **Corollaria.** — I. Cum Deus sit actus purissimus et omnino simplex, scientia ejus non est accidens sed est ejus substantia, ipse Deus (cf. n. 154).

II. Scientia Dei non est in potentia, sed est omnino in actu, imo est actus purus, cum sit ipse Deus.

III. Scientia Dei est intelligere Dei, seu actio intellectiva Dei, qua Deus semper actu omnia intelligit.

IV. Cum Deus sit actus purus, non solum ipse est scientia sua, sed etiam objectum intellectum, et intellectus et species intelligibilis: nam Deus est semper in actu non per aliquid distinctum a se, secus Deus perficeretur ab illo per quod esset in actu, et ideo vi propriae essentiae non solum est, sed habet quidquid habet; essentia igitur Dei est ipse intellectus, est species intelligibilis qua Deus intelligit, et est objectum ipsum intellectum et ipsum intelligere.

V. Deus cognoscit se perfectissime seu comprehendit se: nam cum intellectus divinus et species intelligibilis sit ipse Deus, tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo. Ergo se cognoscit quantum cognoscibilis est, idest tantum se cognoscit quanta est actualitas ejus, videlicet quantum est cognoscibilis, unumquodque enim cognoscibile est inquantum est actu.

VI. Ergo Deus cognoscit etiam omnia possibilia: nam possibilia sunt entia quae possunt participare divinam essentiam, in qua possibilia fundamentum habent, quatenus scilicet ipsa imitabilis est. Cum ergo Deus cognoscat essentiam suam quantum cognoscibilis est, cognoscit ipsam etiam ut est imitabilis a tali vel tali creatura, quae proinde possibilis est (cf. I, n. 237).

VII. In essentia divina sunt ideae omnium possibilium, nam ipsa non est imitabilis nisi quatenus est intellecta ab intellectu divino, sic enim habet ratio-

nem ideae: non tamen pluralitas idearum accipitur ex parte ipsius essentiae, sed ex parte objectorum: nam essentia divina per se ipsam est imitabilis et habet rationem ideae; est autem omnino simplex et una.

VIII. Unde in Deo dicitur esse idea hujus objecti e. g. lapidis, inquantum essentia divina consideratur unice seu praecisive ut est repraesentativa naturae lapidis, idest inquantum accipitur proportionabiliter ad hoc vel illud objectum dicitur idea hujus vel illius objecti: et sic dicitur in Deo vel in mente divina esse ideam hujus vel illius objecti, et dicuntur esse ideae plurium objectorum: sicut si dicamus quod in mente artificis sunt ideae partium domus, e. g. idea hujus et alterius aulae, idea hujus portae, et fenestrae, licet fortasse per unicam ideam totum aedificium ab artifice repraesentetur. Hinc patet quodmodo stare possit simplicitas naturae divinae cum multiplicitate idearum.

175. **Quaestio.** — Nunc movetur quaestio de objecto primario et secundario scientiae Dei, sicut etiam de medio, in quo Deus alia a se cognoscit, idest tum possibilia, tum actu existentia. Huic quaestioni, quae valde complexa est, respondetur per varias conclusiones.

Conclusio I. — *Objectum primarium scientiae seu cognitionis divinae est ipsa essentia divina; alia vero ab essentia divina distincta sunt obiectum secundarium.*

Ante probationem conclusionis adverte Deum omnia per unicum et simplicissimum actum simul cognoscere, oppositum adserere est ipsam divinam simplicitatem negare, itaque:

*Prob.* Objectum primarium alicujus cognitionis vel scientiae illud dicitur, quod directe, per se et primo a scientia vel cognitione attingitur, caetera vero at-

tinguntur ratione ipsius. Atqui scientia vel cognitio Dei directe, per se et primo attingit essentiam divinam, alia vero distincta ab essentia divina attingit ratione essentiae divinae. Ergo objectum primarium scientiae seu cognitionis divinae est essentia divina; alia vero ab essentia divina distincta sunt objectum secundarium. *Prob. min:* 1.° scientia seu cognitio ab objecto suo primario specificatur, non autem scientia divina, quae est ipse Deus, potest specificari ab alio, quod Deus non sit. 2.° Species intelligibilis scientiae divinae non potest esse nisi ipsa essentia divina, haec autem primo repraesentat se. 3.° Cum unumquodque sit intelligibile inquantum est actu, quod est per se primo in actu est per se primo intelligibile. Intellectus autem perfectissimus, qualis est intellectus divinus, per se primo intelligit id, quod per se primo est intelligibile, hoc autem non est nisi essentia divina.

Conclusio II. — *Essentia divina est medium objectivum, in quo Deus omnia possibilia intelligit.*

*Prob.* Deus per hoc cognoscit omnia possibilia quod cognoscit essentiam suam esse imitabilem multipliciter. Ergo cognoscit omnia possibilia in cognitione essentiae suae ut imitabilis: hoc autem est cognoscere possibilia in essentia divina, ut in medio objectivo quod in se directe, primo et per se cognoscitur.

*Confirmatur:* Possibilia ab essentia divina habent ut sint possibilia, in seipsis autem non sunt. Ergo ab essentia divina habent ut possint cognosci et de facto cognoscantur, non autem possunt cognosci in seipsis: unumquodque enim cognoscibile est inquantum est actu.

Conclusio III. — *Supposita essentia divina ut medio objectivo cognitionis respectu possibilium, dici potest possibilia a Deo cognosci in seipsis terminative.*

*Prob.* Aliquid dicitur cognosci in seipso terminative quando actus cognitionis, seu ipsa cognitio, ad illud vere terminatur ipsum apprehendendo, ut est ab aliis distinctum. Atqui cognitio divina vere ad ipsa possibilia terminatur ipsa apprehendendo ut sunt distincta ab essentia divina, quamvis mediante essentia apprehendat. Ergo possibilia dici possunt cognosci a Deo in seipsis terminative.

Conclusio IV. — *Deus omnia quae sunt, cognoscit in seipso sicut in causa.*

*Prob.* Deus perfectissime cognoscit suam virtutem, cum perfecte cognoscat se ipsum, qui est ipsa sua virtus. Atqui virtus alicujus rei perfecte cognosci non potest nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Cum ergo virtus divina ad omnia, quae sunt se extendat ipsa producendo, sequitur quod Deus cognoscendo virtutem suam, seu cognoscendo seipsum, ut causam omnium, omnia cognoscat.

*Confirmatur* 1.° Ipsum esse causae primae, idest Dei, est ejus intelligere: ergo omnes effectus, qui praeexistunt in esse causae primae, oportet ut praeexistant in ejus intelligere, idest quod a causa prima effectus omnes intelligantur in proprio suo esse, in quo sunt intelligibiliter.

*Confirmatur* 2.° Cognoscens rationes rerum ipsas res cognoscit. Atqui Deus in sua essentia, tamquam in medio objectivo prius cognito, cognoscit rationes omnium rerum. Ergo Deus in sua essentia, sicut in causa, cognoscit omnia. *Prob. min.* Quia in essentia divina sunt rationes effectivae efficaciter omnium rerum.

176. **Corollarium.** — Deus cognoscit mala per hoc quod in sua essentia perfectissime cognoscit bona, quibus mala opponuntur, nam quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere; quia ergo quaedam bona pos-

sunt privari perfectionibus quibusdam, in quarum privatione consistit malum, sequitur quod Deus mala cognoscat per ipsa bona; non autem cognoscit mala quasi sit causa mali. « Scientia Dei, ait Angelicus, non est causa mali, sed est causa boni per quod cognoscitur malum ». (p. 1.ª q. 14. a. 10, ad 2.m.)

## Caput XII.

### De cognitione Dei respectu futurorum

177. **Ratio capit's.** — In praecedenti capite determinavimus medium, in quo Deus alia a se cognoscit, sive possibilia, sive existentia, probando quod est ipsa essentia divina; et quia ea, quae actu sunt, a Deo distincta non semper fuerunt (516), aliquando fuerunt futura, igitur, quia medium cognitionis divinae semper est idem, neque mutatur per hoc quod res actu sunt, ideo non solum dum res sunt praesentes, sed etiam dum sunt futurae eas cognoscit Deus in sua essentia, tanquam in medio objectivo cognitionis. Unde alicui videbitur supervacaneum iterum determinare medium cognitionis divinae respectu futurorum. Quia tamen non parva est controversia inter philosophos in adsignando medio futurorum, praecipue contigentium liberorum, ideo in hoc capite de hujusmodi medio agemus.

178. **Divisio objectorum quae a mente nostra cognoscuntur.** — Objecta, quae a mente intelliguntur in ordine ad existentiam trifariam dividuntur. Quaedam sunt quae habent actualiter existentiam, et haec dicuntur praesentia; quaedam sunt quae actualem existentiam non habent, sed tamen habuerunt et haec dicuntur praeterita. Quaedam autem sunt quae

neque habent, neque habuerunt actualem existentiam, sed habebunt, et haec dicuntur futura. Quaedam tandem neque habuerunt, neque habent, neque habebunt, sed possunt exclusive habere, et haec dicuntur mere possibilia.

179. **Futura non habent ex se se ut sint futura, sed ex aliqua causa.** — Futura sunt entia in potentia et contingentia; sed quod est in potentia non habet ex se se quod reducatur ad actum, sed ex aliqua causa habet, et ideo futurum, dum est futurum, non habet esse futurum, nisi ex aliqua causa vi cujus est futurum. — Et sicut non ex se ipso, sed ex aliqua causa habet quod sit futurum, ita etiam non ex se ipso, sed ex causa habet quod sit determinate futurum. Unde futura habent causam seu rationem suae futuritionis non quidem in se, secus essent causa et effectus simul sub eodem respectu, sed extra se: et ideo non sunt dicenda *futura quia erunt.* (cf. S. Th. p. 1.ª q. 16 a. 7. ad 3.m)

180. **Futura necessaria et futura contingentia.** — Futurum aliud est necessarium, aliud est contingens. Porro necessarium generatim dicitur illud quod non potest non esse. Unde *necessarium* futurum illud dicitur quod ita est futurum, ut non possit non esse futurum; futurum *contingens* illud dicitur, quod ita est futurum, ut possit non esse futurum; ita e. g. ortus solis est ita futurus, ut non possit non esse futurus, explicatio meae lectionis crastina die ita est futura, ut possit non esse futura. Adverte tamen quod absolute loquendo omnia futura sunt contingentia et nonnisi relative per ordinem ad aliquam vel ad diversas causas possunt dici necessaria. Nam, si considerentur in se, sunt entia contingentia, sicut etiam respectu potentiae divinae, et ideo omnia simpliciter loquendo ita sunt futura, ut possint non esse futura.

181. **Corollaria.** — I. Futurum potest esse necessarium et contingens simul, nam cum necessarium dicatur relative, respectu unius potest esse necessarium, respectu alterius contingens, idest necessarium respectu illius causae a qua non potest impediri ut sit futurum, contingens respectu illius a qua potest impediri.

II. Quia causa secunda non habet virtutem producendi et impediendi futurum nisi a causa prima, non est quaerenda contingentia rei futurae in causa secunda praescindendo a causa prima, sed tota ratio contingentiae, quae est in causa secunda est reducenda ad rationem contingentiae, quae est in re futura per respectum ad causam primam. Unde effectus futurus intantum est contingens respectu causae secundae, inquantum ratio contingentiae, quae est in effectu respectu causae primae derivatur a causa prima ad causam secundam. (cf. S. Th. p. 1.ª q. 19. a. 8.)

III. Necessitas hypothetica effectus futuri respectu causae primae, cum non auferat contingentiam, quae est in effectu respectu ejusdem causae primae, neque potest officere contingentiae effectus respectu causae secundae, si supponatur simul quod ex dispositione causae primae fiat ut effectus dependeat etiam a causa secunda, nam contingentia effectus respectu causae secundae unice consistit in dependentia effectus comunicata causae secundae a causa prima.

IV. Ea quae determinantur a causa prima ut sint futura, praecise quia a causa prima determinantur, non sequitur esse dicenda necessaria respectu causae secundae, etenim vi determinationis causae primae non cessant esse contingentia respectu ejusdem causae primae, et solummodo habent necessitatem hypotheticam, quae nihil est aliud quam ordo effectus futuri ad causam a qua futurum dependet ut sit et non sit.

V. Solummodo ergo illa futura respectu causae secundae dicenda sunt necessaria, quae ita determinantur a causa prima, ut dependentia quam habent a causa prima non communicetur causae secundae ita ut possint impediri ab ea.

VI. Unde dicuntur necessaria solummodo respectu illius causae cui talis dependentia a Deo non communicatur, ut scilicet ab ea non possint impediri.

VII. Simpliciter loquendo effectus futurus dicitur necessarius si proveniat ex aliqua causa, quae operatur vi alicujus legis suae naturae insitae secundum quam causa in *sua natura* est ad unum determinata; et causa dicitur necessaria. Si autem causa non operatur ex lege ei insita ita ut causa vi talis legis non sit determinata ad unum, effectus dicitur *contingens*, et similiter causa. Quod si hujusmodi causa contingens ad utrumque ex sua natura se habeat per judicium rationis, dicitur libera et effectus futurus dicitur *futurum contingens liberum*.

VIII. Cognita causa necessaria, in ipsa potest praevideri effectus necessarius futurus (nisi impedimentum superveniat); e contra cognita causa contingenti, non ex hoc ipso cognoscitur effectus, nisi fortasse per quamdam conjecturam; ratio est, quia causa necessaria vi suae naturae per legem ei insitam est determinata ad effectum producendum, unde cum eo necessariam habet connexionem; sed causa contingens in se indeterminata est antequam producat effectum nullumque nexum habet determinatum vi suae naturae ad effectum futurum, sicut patet de voluntate humana, quae debet esse omnino indifferens ad effectum producendum vel non producendum antequam talem effectum velit; unde qui cognoscit futurum in tali causa non cognoscit futurum in se *ipso terminative*,

quia ex tali causa effectus non habet ut sit determinate futurus. (cf. n. 177.)

IX. Quod intelligendum est de causa libera etiamsi ponatur vestita circumstantiis, sive subjectivis sive objectivis, quibus aut magis inclinatur ad agendum aut ab agendo retrahitur. Etenim in hoc etiam casu libera semper permanet et manere debet (secus necessario ageret), et si libera manet, in ipsa debet esse indifferentia ad agendum vel non agendum. Unde in ipsa non potest cognosci *certo* potius futurum *agere, quam non agere* ; futurum ergo, si cognoscatur in tali causa non potest cognosci in seipso *terminative,* idest ut determinate futurum. Et dico certo, nam de probabili cognitione vel conjecturali, quae est imperfecta cognitio, nihil est curandum.

X. Effectus futurus causae secundae liberae contingentis non potest dici futurus vi causae liberae, nam causa contingens libera antequam agat est indeterminata et indifferens ad agendum vel non agendum, et ideo in ea nulla est ratio determinationis, e. g. quod operabitur potiusquam non operabitur, antequam agat, secus non esset indifferens neque libera. Unde effectus causae liberae contingentis in causa nullo modo potest cognosci ut determinatus, nisi dum *actu* est in ea. Et ideo in ea actus futurus cognosci nullo modo potest.

182. **Futura absoluta et futura conditionata.** — Futura alia dicuntur *absoluta,* alia conditionata. Futura *absoluta* ea dicuntur quorum futuritio a nulla conditione dependet, e. g. *Petrus poenitentiam aget;* vel, si a conditione dependet haec supponitur ponenda, ut: *Petrus convertetur ad poenitentiam, si Christus patiens illum respiciet.*

Futura *conditionata* ea dicuntur, quae ab aliqua conditione dependent et possunt considerari praescin-

dendo a ponenda conditione. Conditio autem aut apponetur aut non, si conditio apponetur tunc eo ipso sunt futura absoluta; si autem conditio non apponetur, tunc non sunt futura, sed remanent inter mere possibilia. Hujusmodi futura si praescindatur a conditione apponenda vocantur futuribilia, quatenus scilicet possunt fieri futura per appositionem conditionis, e. g. Si Petrus intrabit atrium negabit Christum.

183. **Quaestio.** — Quaestio determinanda in praesenti respicit medium in quo Deus futura contingentia libera cognoscat.

184. **Sententia Molinistarum.** – Quidam dicunt Deum cognoscere futura tum absoluta tum conditionata, sed non posse ipsum cognoscere futura absoluta et libera contingentia, nisi prius cognoscat futura conditionata, seu futuribilia, quae a duplici conditione dependent ut fiant absolute et vere futura: una conditio ex parte causarum secondarum dependet; e. g. Deus cognovit prius conditionate quod si Petrus respiceretur a Christo, ad poenitentiam convertetur; insuper requiritur etiam alia conditio, juxta Molinistas, ex parte Dei, ut in adlato exemplo, idest Deus cognovit Petrum conversurum ad poenitentiam, si tamen ipsemet Deus auxilium, idest concursum praestabit, et quia ipse decrevit concursum suum praestare, praevidit conversionem Petri esse absolute futuram. Unde cognitio futuri absoluti tota innititur cognitioni futuribilium, quae praecedit cognitionem futurorum absolutam. Docent ergo Molinistae quod Deus cognoscit futuribilia, seu futura conditionata, antequam decernat se auxilium exhibiturum ad talia futura operanda. Docent insuper Deum hujusmodi futura cognoscere vel in voluntate humana, vel in nexu logico propositionum contradictoriarum, vel in seipsis, prout sunt ipsi Deo praesentia in aeternitate.

Conclusio I. — *Deus non potest cognoscere futuribilia in voluntate humana.*

*Prob.* Voluntas humana dupliciter in ordine ad suam actionem consideratur, quatenus est id in quo actio cognosci potest ; 1.° in se, quatenus est indifferens ad eliciendam actionem liberam, quae in hac hypothesi non est adhuc existens ; 2.° prout in se actu continet suam actionem liberam. Atqui repugnat omnino quod futuribilia et 1.° et 2.° modo cognoscantur a quocumque intellectu. Ergo Deus non potest cognoscere futuribilia in voluntate humana. *Prob. minor:* 1.° *Repugnat quod futuribilia cognoscantur in voluntate prout voluntas indifferenter se habet ad agendum vel non agendum:* nam ea quae in aliqua re cognoscuntur, ideo cognoscuntur, vel quia in ipsa actu continentur, vel quia in ea est nexus determinatus ad illa. Sed in voluntate, quae se habet indifferenter ad suam actionem volitivam antequam agat, neque continetur ipsa actio volitiva actu, neque aliquis nexus determinatus ad illam, secus indifferenter non se haberet ad actionem suam eliciendam. Ergo in voluntate indifferenter se habente ad actionem suam producendam actio, quae est ipsum futuribile seu futurum conditionatum, cognosci non potest 2.° *Non potest cognosci futuribile in ea quasi actu existens.* Nam futuribile, antequam Deus decernat auxilium exhibiturum voluntati, non est futurum, et ideo dicitur futuribile. Sed quod non est actu existens, neque futurum, non est actu in voluntate humana ne respectu quidem ipsius Dei, cum etiam Deo ratione suae aeternitatis nonnisi ea, quae fuerunt, sunt et erunt sint praesentia, non autem ea quae adhuc non sunt futura. Ergo Deus non potest cognoscere futuribilia neque ut actu existentia in voluntate.

CONCLUSIO II. — *Deus non potest cognoscere futuribilia in nexu logico propositionum contradictoriarum.*

*Prob.* Cognoscere futuribilia in nexu logico propositionum contradictoriarum est eas cognoscere quatenus una contradictoria supponitur determinate vera, altera determinate falsa secundum se, ab aeterno, independenter et antecedenter a determinatione voluntatis divinae, ut explicant qui hanc sententiam tuentur. Atqui repugnat quod propositio de futuro contingenti seu de futuribili sit determinate vera secundum se potiusquam ejus contradictoria. Ergo repugnat quod Deus cognoscat futura vel futuribilia in nexu logico propositionum contradictoriarum. *Prob. minor:* Adsumatur haec propositio: *Petrus poenitentiam aget,* si Deus ei auxilium praestabit: adsumatur etiam ejus contradictoria; *Petrus poenitentiam non aget,* etiam si Deus auxilium praestabit. Quaero quaenam est ex sui natura determinate vera ab aeterno, 1.ª vel 2.ª? Certe una erit determinate vera, sed hoc nonnisi ex aliqua causa tali propositioni convenire potest, idest a voluntate humana Petri, quae indifferens et indeterminata est, et ideo non convenit ipsi propositioni secundum *se spectatae,* sed ex facto ipso. Insuper propositio non est vera nisi quatenus exprimit judicium verum, judicium non est verum nisi quatenus ei correspondet objectum (nisi fortasse intellectus per voluntatem sit causa objecti); objectum autem, quod in praesenti est *volitio* seu actus determinatus voluntatis, non potest esse verum nisi a voluntate ipsa actualiter libere volente et se determinante; et proinde omnino absurdum est et omnino repugnans adserere quod propositio de futuro contingenti sit determinate vera ab aeterno, nisi forte ponatur causa prima, in cujus potestate omnia sunt, decernens ipsum futurum con-

tingens. Ad rem S. Th. « illud quod nunc est ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublata causa non esset futurum illud fieri; sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea, quae sunt semper fuerit verum esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura, quae quidem causa solus Deus est » (1.ª p. q. 16. a 7, ad 3.m) Vide etiam ibidem responsionem ad 4.m et corp. etc.

Conclusio III. — *Repugnat quod Deus cognoscat futuribilia in seipsis.*

*Prob.* Hi qui defendunt Deum cognoscere futuribilia in seipsis dicunt Deum cognoscere futuribilia quatenus omnia sunt praesentia suae aeternitati. Atqui futuribilia, *dum sunt futuribilia,* non sunt praesentia aeternitati Dei. Ergo Deus non potest cognoscere futuribilia quasi praesentia aeternitati. *Prob. minor:* Dei aeternitati non possunt esse praesentia nisi aut ea, quae actu sunt, aut ea, quae fuerunt, aut ea quae erunt, idest vere praesentia, vere praeterita et vere futura: sed *futuribilia* ut talia neque sunt actu, neque fuerunt, neque erunt, ergo ut talia non sunt praesentia Dei aeternitati.

*Confirmatur* 1.°: *Futuribilia* in seipsis non sunt; ergo in seipsis cognosci non possunt.

*Confirmatur* 2.°: *Futuribilia* antequam Deus decernat concurrere cum voluntate non sunt in seipsis, non sunt actu in voluntate, neque sunt in ea quasi ipsa sit determinata ad ea producenda, nam ipsa est indifferens ad ea producenda vel non producenda ante quam Deus decernat; neque proinde propositio determinata de illo futuro potest esse vera, nam veritas propositionis supponit veritatem objecti. Ergo futura conditionata, neque in seipsis, neque in voluntate,

neque in propositione, quasi ipsa sit determinate vera cognosci possunt.

185. **Corollarium.** — Secundum expositas sententias Deus non potest cognoscere neque ea, quae vere et absolute sunt futura libera, nam haec cognosci non possunt nisi praecognoscantur futuribilia.

Conclusio IV. — *Deus cognoscit omnia futura libera absoluta in decreto liberae suae voluntatis.*

*Prob.* Datur medium undenam futura libera habent ut sint futura. Deus cognoscit omnia futura in medio, undenam habent ut certissime sint futura. Sed hujusmodi medium non est aliud quam decretum liberum divinae voluntatis. Ergo Deus cognoscit omnia futura libera absoluta in decreto suae voluntatis. *Maj. patet;* nam si non daretur tale medium, neque ipsa essent certissime futura (n. 177), et si a Deo in tali medio non cognoscerentur, neque tale medium a Deo cognosceretur, saltem perfecte. *Prob. minor:* Medium undenam habent a tota aeternitate ut sint futura, aut sunt ipsa futura, aut est voluntas libera humana, aut ipsa voluntas divina decernens, seu decretum voluntatis divinae. Atqui non sunt 1.° ipsa futura, secus futura essent a seipsis, quod est absurdissimum ; 2.° non est ipsa voluntas humana, a qua habent ut sint eo momento quo sunt, sed non habent ut sint futura, nam dum ipsa sunt futura, voluntas humana est omnino indifferens ad illa producenda vel non producenda, et ideo est indifferens etiam ut illa sint, vel non sint futura. Ergo remanet quod nonnisi a voluntate divina habeant ut sint futura, idest a decreto divinae voluntatis, in quo proinde cognoscuntur. *Prob.* 2.° eadem minor ex S. Thoma (q. 16, a. 7, ad 3.$^{m}$): « Illud quod nunc est ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublata causa, non

esset futurum illud fieri, sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea, quae sunt semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura, quae quidem causa solus Deus est. » Non autem in causa sempiterna quae Deus est, fuit ut essent futura nisi per voluntatem seu per decretum.

2.° Idem est medium quo Deus cognoscit ea quae actu sunt, dum sunt actu, et dum sunt futura. Atqui ea, quae actu sunt dum actu sunt cognoscit in seipso sicut in causa libere producente per actum voluntatis, seu per decretum (n. 174). Ergo etiam ea quae sunt futura, dum sunt futura, cognoscit in decreto suae voluntatis. *Prob. maj.* ex eo quod Deus non mutat medium cognitionis cum res futurae fiunt praesentes.

186. **Modus quo Deus cognoscit futura conditionata explicatur.** — Futura conditionata possunt considerari 1.° prout habent connexionem cum illa simplici conditione, a qua dependere a nobis dicuntur; 2.° prout sunt quaedam entitates et partes totius universi et ad ejus consonantiam, pulchritudinem et harmoniam universalem ordinantur. Nam sive directe sive indirecte etiam minima ad finem universalem totius universi ordinata sunt; imo certum est singula non habere rationem propriae existentiae nisi quatenus ordinantur aliquomodo in ultimum finem. Nam totum universum a sapientia divina conditum esse nullo modo dubitari potest, et ab ea esse omnia congruentissime aptata et proportionata tali ordini, non enim a casu est ordo universi. Ex tali ordine Deum futura conditionata cognoscere adserendum est, quatenus scilicet ob ordinem universi, data illa conditione, sic fuisset conveniens ut fieret, nam certum est ex minimis dependere, in ordine providentiae divinae, ea quae sunt maximi momenti, e. g. ex tenta-

tione Evae dependet casus totius generis humani. Unde cum aliqua actione libera voluntatis humanae multa et magna variari oporteret quandoque in ordine rerum, ut si Adam non cessisset tentationi. Si Joseph non Parravisset sua somnia fratribus suis. Si filia Pharaonis non perrexisset ad Nilum ubi invenit puerum Moysen, hic non fuisset dux populi Israelitici etc. Unde Deus scit quid esset congruum ordini rerum ut fieret in hypothesi quod verificaretur aliqua conditio: et hoc modo scit quid, quomodo esset disponendum de causa secunda ut libere ageret. Et hoc decretum conditionatum dicitur et quidem ex parte objecti, non autem ex parte Dei subjective, nisi dicatur decretum conditionatum subjective, quatenus scilicet in hypothesi Deus decretum emitteret.

Haec doctrina potest declarari exemplo artificis aedificantis domum; ipse enim si apud se non hos lateres aut lapides, quibus utitur ad construendam domum, sed alios similes omnino loco horum haberet, certissime illis uteretur, et ipse scit se certissime quod eis uteretur: ad hanc cognitionem habendam quid ipse esset dispositurus in facta hypothesi requirituine decretum aliquod conditionatum ex parte ejus? Hoc adserere et ridiculum et absurdum est omnino; item scit etiam idem artifex, si lateres aut lapides aliquatenus differentes haberet penes se loco eorum, quos habet, quid de eis disponeret sine ullo decreto positivo ex ipsa proportione quam lateres habent cum fine, quem ipse artifex praecipue intendit. Scit enim quid ageret in facta hypothesi vi decreti absoluti jam facti de construenda domo et de utendis his mediis quibus de facto utitur. Et si artifex in mente sua praesentialiter haberet plura aedificia vel etiam omnia varia, quae ipsemet producere potest, et actu semper consideraret omnia media sive lapides sive lateres etc.

ad talia aedificia extruenda apta ipse sine ullo decreto sciret, praecipue si esset sapientissimus, qualiter illis mediis uteretur et in datis et variatis circumstantiis, quibus esset convenientius uti.

187. **Divisio scientiae divinae.** — Scientia Dei, si consideretur subjective, idest ex parte Dei, nonnisi una et simplex omnino esse potest; nam Deus omnia intelligit per unum actum intellectus, qui actus est simplicissimus, ipse Deus; unde sicut dicimus quod Deus sit suum esse et suum intelligere, dicere etiam possumus quod est sua scientia; at si scientia Dei consideretur ex parte objecti cogniti, divisionem patitur sicut dividuntur objecta.

188. **Scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis.** — Haec divisio scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae et in scientiam visionis traditur a S. Thoma (q. 14 a. 9. c.). scientia Dei dicitur *Scientia visionis* secundum quod respicit ea, quae sunt et quae fuerunt et quae erunt aliquando; dicitur vero *scientia simplicis intelligentiae* secundum quod respicit mere possibilia, seu quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

189. **Scientia media.** — Praeter scientiam simplicis intelligentiae et visionis, de qua egimus cum S. Thoma (n. praec.), quidam aliam scientiam excogitarunt, quam nominarunt scientiam *mediam,* quia scilicet, ajunt ipsi, ab utraque distinguitur ratione objecti cogniti. Putant enim dari objecta, quae non sunt neque mere possibilia, neque actu existentia in aliquo tempore: hujusmodi dicuntur esse futura conditionata, quae vocantur etiam *futuribilia.* Futura ergo libera conditionata Deus, juxta quosdam, cognoscit per *scientiam mediam* independenter et antecedenter a decreto suae liberae voluntatis.

CONCLUSIO. — *Scientia media est figmentum si ut distincta a scientia visionis ponatur.*

*Prob.* Scientia divina non patitur divisionem ex parte subjecti, idest ex parte Dei (n. 187), sed ex parte objecti: unde scientia nulla ponenda est in Deo, cui nullum respondet objectum. Atqui scientiae mediae nullum respondet objectum. Ergo scientia media nulla est. *Prob. min.* Objecta scientiae aut sunt mere possibilia, aut existentia aliquando; si *possibilia,* habetur scientia simplicis intelligentiae, si actu *existentia aliquando,* habetur scientia visionis; nulla vero alia objecta dantur, et ideo nulla alia scientia distingui potest.

*Confirmatur:* Futuris conditionatis aut apponetur conditio, aut non apponetur; si conditio non apponetur, remanent in statu purae possibilitatis, neque aliud requiritur ut fiant mere possibilia; si autem apponetur conditio, fiunt futura absoluta; fingere statum medium est omnino absurdum et chimericum. Ergo ad ea cognoscenda sufficit scientia visionis et simplicis intelligentiae.

2.° Futura libera conditionata, quae dicuntur esse objectum scientiae mediae, dependent omnino a libertate humana, praesupponuntur autem talia a voluntate libera divina et ab ea non dependent, ut talia; unde Molinistae docent quod scientia media praecedit exercitium liberum voluntatis divinae et illa futura praesupponit. Atqui omnino absurdum est ponere quod aliquid, quocumque modo consideretur, sive ut possibile sive ut futurum, dependeat a libertate participata et derivata, qualis est libertas humana, et non dependeat a libertate imparticipata, a qua omnis libertas totaliter dependet, tum in se tum in suo exercitio, quocumque modo consideretur. Ergo omnino absurdum est ponere futura conditionata libera cognosci a Deo per scientiam mediam.

3.° Scientia media, cum antecedat exercitium primae libertatis, idest voluntatis divinae, ex parte Dei subjective est necessaria; idest independens est a prima libertate. Atqui quod est necessarium independens a prima libertate est necessarium absolute. Ergo scientia media in Deo, si datur, est necessaria absolute. Ergo etiam futura conditionata, quae sunt ejus objectum oportet ut sint necessaria absolute: idest, admissa scientia media, habetur fatalismus.

4.° Futura libera conditionata dependent a voluntate humana: sed scientia media Dei innititur futuris conditionatis, formaliter ut media est; ergo scientia media Dei, ut media est, dependet a futuris conditionatis, et consequenter a voluntate humana; unde si voluntas humana aliter quam vult vellet, quod certe ipsa absolute posset, utpote libera, scientia media Dei esset de aliis objectis, non autem de illis de quibus est. Atqui scientia media non pendet a libera Dei voluntate. Ergo scientia media dependet a libera voluntate humana ut sit talis ratione objecti, vel non sit, et non pendet a voluntate divina: quod an sit absurdum lector judicet. Proinde merito puto scientiam mediam esse figmentum quoddam.

5.° Futura conditionata aut considerantur sine appositione conditionis, qua evadunt futura absolute et vere futura, et tunc sunt mere possibilia; nam nisi apponatur conditio, causa libera remanet indifferens ad ea producenda, sicut et ad alia, et solummodo in actu primo consideratur respectu ipsorum; vel considerantur cum appositione conditionis et tunc sunt futura absolute.

6.° Futuribilia, ut ipsum nomen indicat, idem est ac ea, quae possunt fieri futura. Atqui ea, quae possunt fieri futura, nisi vere fiant absolute futura, remanent in statu merae et purae possibilitatis: quippe

ea nunquam erunt. Ergo futuribilia, seu futura conditionata, a meris possibilibus non differunt.

*Confirmatur* 1.° ex eo quod causa ipsorum, nisi apponatur conditio, remanet semper in actu primo, et consequenter ea remanent semper in pura potentia. Insuper in voluntate nulla determinatio, nullus nexus est, sed indifferentia, nisi conditio apponatur.

*Confirmatur* 2.° Ea quae dicuntur futura conditionata, si considerentur antequam Deus decernat apponere conditionem sui concursus, non sunt vere et proprie futura absolute; et si Deus non decernat apponere conditionem sui concursus, remanent inter pure possibilia, nunquam enim ad existentiam evenient in hac hypothesi. Ergo non sunt futura nisi vi appositionis conditionis operationis divinae, idest si Deus illa operabitur, erunt futura. Atqui hoc ipsum de omnibus possibilibus verificatur: idest omnia possibilia sunt futura, si Deus ea operabitur, sive ipse solus, sive simul cum creatura, neque refert quod una conditio aut duae, aut plures requirantur. Ergo omnia possibilia possunt dici futura conditionata: et ideo futura conditionata, si conditio non apponatur, a meris possibilibus non differunt; ponere enim statum medium inter mere possibile et absolute futurum est omnino absurdum.

190. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Si Deus cognoscit res futuras in decreto suae voluntatis, sequitur quod Deus praedeterminet efficaciter actus liberos voluntatis humanae ante determinationem ipsius voluntatis humanae. Atqui ea quae efficaciter praedeterminantur a voluntate divina necessario eveniunt. Ergo, si Deus in decreto suae voluntatis cognoscit actus voluntatis humanae, sequitur quod actus voluntatis humanae non sint liberi, sed necessarii.

*Resp. Dist. maj.*: sequitur quod Deus efficaciter praedeterminet actus voluntatis humanae, ita, ut habeant

esse in natura independenter a voluntate humana, *nego;* sequitur quod Deus praedeterminet efficaciter ut fiant per voluntatem humanam secundum modum suae naturae, idest libere agentem *conc.;* et *dist.* etiam *min.:* necessario eveniunt necessitate hypothetica, quae libertati et contingentiae non officit, sed contingentiam et libertatem supponit *conc.;* necessitate absoluta, vel necessitate, quae officit libertati et contingentiae, *nego.* Necessitas duplex distinguitur: absoluta et hypothetica, sicut Deum esse est necessarium necessitate absoluta, et mundum esse est necessarium necessitate hypothetica. Prima necessitas opponitur libertati et contingentiae; non enim liberum aut contingens est quod Deus sit: at secunda non officit neque contingentiae, neque libertati (cf. n. 95 et n. 79). Unde mundus est ens contingens, et opus Deo liberum, imo omnia, quae sunt actu, et quae erunt, sunt contingentia et Deo libera (I, n. 514). — Et quia Dei libertas et causalitas potest a Deo alicui creaturae participari, ideo etiam fieri potest quod eorum, quae respectu causalitatis divinae sunt contingentia et respectu voluntatis divinae sunt libera, quaedam sint contingentia respectu causalitatis participatae, idest respectu causae creatae, et etiam quod sint libera respectu libertatis participatae et creatae (n. 101, 178 et 179).

*Instabis:* Praedeterminatio tollit indifferentiam ab ipsa voluntate. Ergo tollit libertatem.

*Resp. dist. anteced.:* praedeterminatio, quae in Deo concipitur antecedenter ad actum liberum Dei, *conc.;* praedeterminatio, quae est actus liber voluntatis divinae, *subd.:* tollit indifferentiam, quae competit voluntati intrinsece, prout est participatio voluntatis divinae ad utrumque se habentis in actu primo consideratae, *nego;* tollit indifferentiam per influxum supervenientem, qui est ratio et causa ut voluntas *determinatum*

actum libere eliciat, *conc.* Actus liber voluntatis humanae non est aliud quam participatio actus liberi voluntatis divinae, sicut determinatio libera voluntatis humanae nihil aliud esse potest, quam participatio determinationis liberae praesuppositae voluntatis divinae, quae dicitur praedeterminatio. Ergo tantum abest ut praedeterminatio libera voluntatis divinae auferat libertatem ab homine, quin potius sit vera ratio et causa determinationis liberae voluntatis humanae (n. 101). Nonne quidquid est in creatura a perfectione praesupposita correspondente et praeexistente in natura divina derivatur?

*Dices:* Meritum est quaedam perfectio actus voluntatis humanae, et tamen non praesupponit perfectionem correspondentem, idest meritum per essentiam in voluntate divina. Ergo neque determinatio libera voluntatis humanae derivatur a praesupposita determinatione libera voluntatis divinae.

*Resp. Conc. ant. et nego conseq. et paritatem.* Nam meritum, quamvis importet quamdam perfectionem, tamen repugnat quod importet perfectionem per essentiam, vel perfectionem simpliciter simplicem, et quod sit in Deo formaliter: sed determinatio libera respectu cujusque objecti in Deo esse potest, nullam enim imperfectionem importat; et ideo meritum, ut meritum, non potest esse aliquid derivatum a merito in Deo praexistente formaliter, actio autem, *ut libera,* et ut *determinata* voluntatis humanae, potest esse derivata *a determinatione libera* voluntatis divinae.

*Obj.* 2.ª Si futuri actus voluntatis humanae sunt tales ex decreto efficaci Dei, sequitur quod sint necessarii antecedenter ad liberam determinationem voluntatis humanae. Atqui necessitas antecedens liberam determinationem voluntatis destruit libertatem. Ergo actum est de libertate humana, si Deus actus futuros

voluntatis humanae in decreto suae voluntatis cognoscit.

*Resp. dist. maj.* sequitur quod sint *necessario* futuri antecedenter ad liberam voluntatem nullo habitu respectu ad voluntatem humanam *nego;* per liberam voluntatem, *conc.* (n. 101). Et *dist.* pariter *min.;* necessitas antecedens liberam voluntatem, si talis necessitas in effectu sit completa nullo habito respectu ad ipsam voluntatem *conc.;* si talis necessitas in effectu non sit nisi per ipsam liberam voluntatem humanam, *nego.* Et *nego conseq.* Objectio supponit quod Deus decernat futura nullo respectu habito ad voluntatem humanam, ita ut voluntas mere passive se habeat ad suum actum, cum e contra Deus decernit futura fienda per voluntatem liberam, et ideo ut fiant libere a voluntate humana. Etiam Molinistae debent concedere quod actus liberi sint *necessario futuri,* antequam producantur a voluntate humana, nam ex hoc ipso quod Deus scit illos esse futuros, non possunt non esse futuri, et ideo sunt *necessario futuri,* ut subsunt scientiae divinae: haec tamen necessitas juxta Molinistas non officit libertati humanae, quia scientia Dei supponit actus futuros liberos ex libertate humana: nos autem dicimus quod actus futuri liberi voluntatis humanae ex hoc, quod Deus vult seu eos decernit fieri, sunt *necessario futuri* ut subsunt liberae determinationi voluntatis divinae, et liberae determinationi voluntatis humanae: et haec necessitas non officit libertati humanae, seu actibus liberis, quia voluntas divina decernit ut tales actus sint futuri per voluntatem humanam ad utrumque se habentem, et ideo ex sua natura liberam, libertate tamen derivata participata et dependente; hoc autem rationi consentaneum est ob efficaciam et universalitatem causalitatis divinae voluntatis, quae se extendit ad omnem

effectum et ad quemlibet modum et perfectionem ejus: quia ergo, quod actus voluntatis humanae *libere* procedat ab ea est effectus quidam, et modus ejus, ideo oportet quod causetur a divina voluntate, seu a decreto divinae voluntatis (cf. n. 95 et n. 100, concl. IV, et n. 101).

*Obj.* 3.ª Si Deus vult ut voluntas humana hoc velit. necessario voluntas volet; non enim potest impediri voluntas divina, quis enim potest resistere voluntati divinae?

*Resp.* cum S. Thoma 1.ª p. q. 19 ad 2.m « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit sequitur, quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult. » Et ad 3.m ipsemet Angelicus ait: « Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea, quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam vel conditionalem tantum ». Et *Contra Gent.* lib. III, c. 94 contra Tullium ait: « Si Deus providit hoc futurum, hoc erit... sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum, providit autem illud esse futurum contingenter, sequitur ergo *infallibiliter* quod erit *contingenter,* non necessario » ; potest tamen dici necessario conditionate seu hypothetice: unde prosequitur Angelicus: « Patet autem quod hoc quod ponitur provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum, sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin *contingenter* eveniat... Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur, non autem si consideretur ut provisum », idest in sensu composito voluntatis divinae decernentis *futurum contingens* (n. 95): nam contingentia re-

rum, ut docet idem Angelicus (I p. q. 19, a. 8) repetitur ab efficacia divinae voluntatis seu (n. 101) causalitatis, quae universalissima est, attingens omnem effectum et quemlibet modum ejus; unde subdit idem S. Thomas, post adlata verba: « quum divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, ut ex praemissis (c. 33 et seq.) patet, non sequitur quod si omnia Dei providentia agantur, nihil sit in nobis (*hoc est in nostra potestate*), sic enim sunt a Deo provisa *ut per nos libere fiant* », neque sequitur quod possit frustrari divina providentia, aut ejus certitudo auferri ex libertate humana seu ex defectibilitate causarum secundarum, cum, ut prosequitur Angelicus, « ipse Deus in omnibus operetur et pro suo arbitrio voluntatis », ex qua repetitur contingentia rerum, ut dictum est ex eodem Angelico.

*Dices:* S. Thomas negat praedeterminationem respectu voluntatis humanae.

*Resp.* quando S. Thomas negat voluntatem humanam determinari ab aliquo principio extrinseco intelligi debet vel de principio extrinseco creato, vel, si intelligatur de Deo, intelligendus est eo modo, quo ipsemet explicat Damascenum negantem Deum praedeterminare ea, quae sunt in nobis: idest negat Angelicus Deum determinare ea, quae sunt in nobis quasi necessitatem accipientia, scilicet eo modo quo Deus determinat naturam; en explicatio quam tradit S. Thomas verborum S. Gregorii Nysseni et Damasceni: « Quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit: *Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis,* et quod Damascenus eum sequens dicit, quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat,* exponenda sunt ita ut intelligatur ea, quae sunt in nobis, divinae determinationi non esse subjecta, quasi ab ea

necessitatem accipientia. » Ratio est quia, ut ait ipsemet Angelicus (*C. G.* lib. III c. 94): « Deus... qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum, quae divinae providentiae subduntur, sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria. » Contingentiam autem rerum, uti jam diximus, repetit non ex causis secundis, sed ex efficacia divinae voluntatis (I p. q. 19. a 8).

*Obj.* 4.ª Si Deus cognoscit futura omnia in decreto liberae suae voluntatis, sequitur quod etiam peccatum cognoscatur ab eo in decreto eodem. Sed hoc absurdum est. Ergo Deus non cognoscit futura omnia in decreto voluntatis suae.

*Resp. dist. maj.* sequitur... in decreto *approbativo, nego, permissivo, conc.* Peccare, ait S. Thomas, nihil est aliud quam deficere vel declinare a rectitudine actus; deficere autem non est agere, sicut defectus non est effectus proprie loquendo; et ideo non requiritur decretum, seu actus voluntatis positivus et approbativus, sed sufficit *permissio.*

*Instabis:* Admissis decretis praedeterminantibus, saltem sequitur Deum decernere actiones pravas. Sed hoc adversatur rectitudini. Cum ergo Deo repugnet decernere aliquid, quod non est rectum, sequitur quod Deus non cognoscat futura in decreto suae voluntatis.

*Resp.* Retorqueo argumentum: Cum in sententia Molinistarum futura conditionata non fiant futura et actu existentia, nisi vi decreti divini, quo Deus sta-

tuit concurrere et producere actiones pravas voluntatis humanae non minus adversatur rectitudini determinatio molinistica, quam praedeterminatio thomistica; proinde quare hoc argumentum solvendum nobis a Molinistis proponatur contra sententiam quam tuemur, prorsus me latet. — Adde quod in sententia molinistica Deus decernit actiones pravas, quasi serviens creaturae et se ipsum exhibens ad quodcumque opus pravum juxta determinationem voluntatis humanae; hoc autem non adversari rectitudini et sanctitati a Molinistis explicandum est.

*Resp.* 2.° Pravitatem actionis humanae in eo sitam esse quod ipsa actio deficiat a rectitudine; rectitudo autem actionis attenditur per ordinem ad finem debitum, a quo si deficiat, actio dicitur prava. Dicitur autem actio ordinari ad finem debitum quando ab agente ordinatur ad finem, ad quem ipse eam tenetur ordinare; et si ab agente nullo modo sit ordinabilis in debitum finem, actio dicitur prava ex sua natura. Contingit autem quod quaedam actiones nullo modo sint ordinabiles in debitum finem ab aliquo agente particulari, qui per media determinata tendit in ultimum finem: sed non potest contingere quod actiones non sint ordinabiles in debitum finem ab agente universali. Et ideo defectus et pravitas actionis reducitur in hominem qui est agens particulare, non autem in Deum, qui est agens universale.

*Resp.* 3.° *dist. maj. admissis....* sequitur Deum decernere actiones pravas quoad entitatem *conc.;* quoad defectum et carentiam rectitudinis *nego.* et *contradd. min. nego conseq.* defectus non est objectum voluntatis, cum non habeat rationem boni.

*Urgebis:* In voluntatis quibusdam actionibus carentia rectitudinis et pravitas est inseparabilis ab actionibus ipsis. Ergo decernens actiones hujusmodi

pravas, indirecte decernit etiam carentiam rectitudinis et ipsam pravitatem.

*Resp.* 1.° retorqueo argumentum contra sententiam molinisticam, contra quam non minus militat quam contra nostram, nam iuxta Molinistas Deus decernit se operaturum talem actionem cum voluntate humana.

*Resp.* 2.° *dist. antec.:* est inseparabilis ab actionibus ipsis *conc.;* a causalitate agentis, *subd.* a causalitate agentis creati et finiti, *transeat;* a causalitate primi agentis, *nego.* Et *dist. conseq.;* si sermo fiat de agente secundo et creato, *conc.;* si sermo fiat de agente *primo, subd.;* decernit permittendo vel sinendo, *conc.* approbando *nego.* — Nulla est actio quantumcumque prava, quae ex sua natura non possit ordinari ad rectum finem, nam ipsa entitas est, entitas autem intrinsece habet ut sit participatio divinae entitatis et bonitatis, et ideo intrinsece habet ut possit ordinari ad divinam bonitatem a qua est. Non tamen sequitur quod agens creatum possit ipsam ordinare ad divinam bonitatem; nam agens creatum ex hoc quod creatum est et finitum et limitatum, nonnisi secundum aliquam determinatam legem et determinatum ordinem et modum ex sua natura debet tendere in Deum, et ideo si a tali modo vel ordine deficiat ejus actio vel effectus debita rectitudine carebit, nam rectitudo attenditur per ordinem ad debitum finem, vel secundum debitum ordinem. Sed Deus, cum sit agens universale, non tenetur secundum hunc vel illum modum, secundum hunc vel illum ordinem effectus suos ordinare in suam bonitatem, nam ex hoc ipso quod sunt effectus et entitates suae causalitati debentur, quae universalissima est, omnia attingens ex sua natura, et consequenter omnia ordinans in suam bonitatem, sicut in finem, ex hoc ipso quod ea producit, non autem tenetur hoc vel illo modo ad hunc pecu-

liarem vel alium finem suum effectum ordinare; sed sufficit quod ipse ordinet secundum sapientiam suam, quae infinita est: et insuper secundum quod res intrinsece est aliquo modo ordinabilis in bonitatem suam, sicut in finem a quo deficere non potest. Quod autem talis effectus, per hoc quod etiam a creatura producitur, non ordinetur in bonitatem divinam secundum quod a creatura debet ordinari, hoc non intenditur, neque decernitur a Deo, cum *non ordinari* sit aliquid negativum; negatio enim vel privatio non est objectum voluntatis divinae sed bonitas et finis.

*Dices:* Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et habent pravitatem, et ideo sunt contra rectitudinem. Sed quidquid est causa alicujus est causa ejus, quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus decernit actum peccati, sequitur quod decernat peccatum et sit causa ejus.

*Resp.* 1.° Retorqueo argumentum, nam etiam juxta Molinistas, Deus decernit se concurrere ad producendas actiones, quae secundum se et intrinsece dicuntur pravae.

*Resp.* 2.° *Negando maj.;* nam nulla actio constituitur in sua natura per defectum, seu per privationem, sicut nulla entitas constituitur per carentiam perfectionis, seu per negationem. Unde ad hanc difficultatem respondet S. Thomas: « Actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica. » (1.ª 2.ae q. 79. a. 2. ad 2.m) Finis actionis licet pravae non potest esse nisi bonum, et ultimus finis est bonitas divina, cujus est participatio quaelibet bonitas et entitas; igitur agens primum, nempe Deus, decernendo actionem

semper intendit bonum; unde quidquid est bonitatis et entitatis in actione in Deum refunditur, sed defectus refunditur in causam secundam, quae non ordinat ad finem, ad quem ipsa tenetur ordinare, actionem suam: hoc autem, quod est non ordinare ad debitum finem ex parte creaturae, non refunditur in Deum sicut in causam, cum sit aliquid negativum; quidquid enim causalitatis est in causa secunda a causa prima derivatur, sicut et quidquid est entitatis; sed *limitatio, carentia* ulterioris perfectionis etc. cum non sit participatio divinae entitatis, non est a prima causalitate, quasi ipsa deficiat in sua actione, sed est ex conditione naturae creatae, quae est ex nihilo.

*Dices tandem:* S. Thomas adserit Deum cognoscere futura contingentia in seipsis. Ergo juxta mentem S. Thomae, Deus non cognoscit futura contingentia in decreto liberae suae voluntatis.

*Resp. dist. antec.* S. Thomas docet Deum cognoscere futura contingentia in seipsis *terminative*, quatenus scilicet ejus cognitio terminatur ad ipsa futura, ut habent esse distinctum et sunt extra videntem, *conc.;* cognoscit futura in *seipsis* tamquam in medio cognitionis *nego.* Et *nego consequentiam.* Non negamus Deum, juxta S. Thomam, cognoscere futura contingentia in seipsis *terminative* (n. 175), sed negamus Deum cognoscere ea in seipsis tamquam in medio cognitionis: et hoc manifestum est in doctrina S. Thomae, qui docet medium in quo Deus cognoscit alia a se, esse ipsum Deum, prout est causa omnium (cf. 1.ª p. q. 14. a. 5 corp.). Unde postquam probavit Deum cognoscere alia a se in seipso, sicut in causa, Angelicus concludit: « Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt *non in seipsis*, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab

ipso. » Et ad 1.m explicans quaedam verba S. Augustini ait, « quod verbum Augustini dicentis, quod Deus *nihil* extra se intuetur, non est sic intelligendum quasi nihil, quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum non intuetur *nisi in seipso,* ut dictum est. » Et art. 6 ad 1.m concludit: « Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per *id quod* in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura (*terminative, quatenus ejus intuitus ad omnia etiam futura fertur, quia in aeternitate existens fertur in omne tempus*) et tanto perfectius quanto perfectius est unumquodque in seipso »; id autem contingit per hoc quod est earum causa, juxta S. Thomam, seu earum ratio. — In articulo autem 13.° qui ab adversariis obiicitur, (et in Sententiis et q. disp.), non est sermo, neque esse potest de medio; in quo Deus futura contingentia cognoscit, nam adsignato medio universaliter, quo Deus cognoscit alia a se, in praecedentibus et praecipue in articulo quinto et sexto explicite, frustra Angelicus determinaret de medio, in quo Deus cognoscit futura contingentia. De coetero Angelicus quaerit an Deus cognoscat futura contingentia, non quaerit de medio, et respondet quod Deus ea cognoscit non in causis proximis, a quibus procedunt, sed in seipsis, ratio est quia, si ea cognosceret in causis proximis, non posset habere nisi conjecturalem cognitionem, ut ipsemet Angelicus ait: nam si haberet certam cognitionem ex hoc ipso quod in causis proximis cognosceret, futura contingentia haberent nexum determinatum cum propria causa proxima, vi cujus cognoscerentur, et ideo essent determinata vi positionis causae proximae, ac proinde essent necessaria respectu causarum proximarum: propterea Angelicus dicit Deum cognoscere futura contingentia

non in causis proximis, sed in seipsis, ideo sicut causas proximas Deus cognoscit in seipsis *terminative*, ita in seipsis cognoscit futura contingentia, non in eis; et sicut per hoc quod Angelicus adsereret Deum causas proximas futurorum contingentium cognoscere in seipsis, non excluderet quod eas cognoscat in *seipso*, tamquam in causa, quatenus scilicet ipse per suam voluntatem liberam decernit ut sint, neque excluderet quod ejus voluntas ut decernens eorum existentiam sit medium cognitionis; ita etiam adserendo quod Deus cognoscit futura contingentia in seipsis, non vult excludere medium, quod est ipse libere decernens ipsa futura contingentia, neque proinde vult adsignare ea esse medium, in quo ea Deus cognoscit, sed vult solummodo excludere causas secundas proximas, quasi medium suae certissimae et infallibilis cognitionis. — Neque ex hac explicatione potest sequi difficultas in doctrina S. Thomae de laesa contingentia futurorum, nam ut supra (n. 101) monuimus, in doctrina S. Thomae a causa prima, seu a voluntate efficacissima Dei, desumitur tota contingentia rerum.

## CAPUT XIII.

### De voluntate Dei

191. **Ratio capitis.** — Quia voluntas intellectum consequitur, ideo remanet dicendum de ipsa voluntate divina post considerationem intellectus divini; voluntas autem, sicut et quaelibet facultas, cognoscitur per ejus objectum et per ejus actum; ideo de objecto voluntatis divinae et de ejus actu in hoc capite praecipue agimus.

CONCLUSIO I. — *In Deo est voluntas.*

*Prob.* In quolibet habente intellectum est voluntas; Sed Deus habet intellectum (n. 173). Ergo in Deo est voluntas. *Prob. major:* Sicut in qualibet re naturali est habitudo ad formam seu perfectionem naturalem, quae est bonum naturae, ut tendat in eam cum nondum habet, et ut quiescat in ipsa cum eam habet, quae habitudo vocatur appetitus naturalis, ita et in natura intellectuali est habitudo similis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, ut scilicet natura intellectualis, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet quaerat ipsum, et haec habitudo naturae intellectualis dicitur voluntas. Ergo in qualibet natura intellectuali, seu in quolibet habente intellectum, est voluntas.

Conclusio II. — *Deus vult se et alia a se.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Unaquaelibet res quiescit per inclinationem, quae dicitur appetitus, in sua perfectione, quae est ejus bonitas, imo eo magis quiescit in ea, quanto est major talis bonitas et perfectio. Atqui appetitus, seu inclinatio, qua Deus in seipso sicut in bono quiescit, est voluntas, et consequenter ipsi Deo in bono quiescere est velle bonum. Ergo Deus vult bonum quod est ipse, ideo vult se.

*Prob.* 2.ª *pars.* Existunt alia a Deo, idest entia, quae a Deo distinguuntur et habent esse et bonitatem per participationem divini esse et divinae bonitatis. Atqui ea, quae habent esse et bonitatem per participationem divini esse et divinae bonitatis, non habent esse et bonitatem nisi per voluntatem divinam. Ergo Deus vult alia a se. *Prob. minor:* ea, quae habent esse et bonitatem a Deo participatam, nonnisi per causalitatem Dei habent: Deus autem, cum sit agens essentialiter intellectivum, imo cum sit ipsum suum intelligere, operatur per intellectum et per voluntatem. Ergo Deus vult alia a se.

*Prob.* 2.° ratione convenientiae: Bonum est diffusivum sui ad alia extra se. Ergo conveniens est quod Deus se diffundat agendo; agit autem per voluntatem, cum sit intellectivus. Ergo Deus vult alia a se.

192. **Corollaria.** — I. Deus primo et per se vult bonitatem suam, secundario autem et ratione suae bonitatis vult alia a se: nam primo et per se appetitus seu inclinatio, sive naturalis sit, sive voluntaria, quiescit in proprio bono seu in propria perfectione et forma, et secundario propriam bonitatem, agendo extra se, ad alia diffundit et communicat. Insuper actus voluntatis sequitur actum intellectus apprehendentis bonum; quia ergo intellectus divinus, seu Deus, primo et per se et directe apprehendit bonitatem suam, secundario autem in seipso apprehendit alia; ideo sequitur quod etiam primo et per se velit bonitatem suam, secundario autem et ratione suae bonitatis velit alia a se.

II. Sequitur etiam Deum necessario velle suam bonitatem, nam appetitus seu, inclinatio, sive naturalis sive voluntaria, quiescit de necessitate in proprio bono: et hoc praecipue verificatur de voluntate divina, quae realiter est ipsa bonitas divina et ipse actus, quo ipsa quiescit in bonitate divina, ob summam simplicitatem Dei, in quo omnia sunt unum.

III. Alia vero a se Deus non vult ex necessitate, nam alia a se non vult nisi ratione suae bonitatis, et tamquam objectum secundarium, et ideo non vult nisi propter suam bonitatem, quae proinde habet rationem finis, alia vero a Deo distincta habent rationem medii: inclinatio autem naturae non tendit necessario in media, nisi haec sint necessaria ad finem consequendum; multo minus voluntas tendit ex necessitate in media appetenda, si media non sint necessaria ad finem obtinendum. Atqui bonitas divina

perfectissime possidetur a Deo sine aliis, quae a Deo distinguuntur; nam Deus perfectissimus est in se, neque potest consequenter per media creata perfici in sua bonitate. Ergo Deus alia a se non vult ex necessitate. — Adde quod Deus omnino absolutus est et independens. Ergo non habet necessariam connexionem cum aliis, quae proinde non vult necessario.

193. **Divisiones voluntatis divinae adsignantur.** — Voluntas divina dividitur in voluntatem *beneplaciti* et in voluntatem *signi;* voluntas *beneplaciti* est voluntas proprie dicta, prout importat inclinationem in bonum; voluntas autem *signi* est voluntas metaphorice dicta, prout id, quod voluntatem in nobis significat, voluntas Dei quandoque dicitur, idest id quod est signum voluntatis apud nos. « Id quod solet esse in nobis signum voluntatis quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur », ait Angelicus (1.ª p., q. 19, a. 11, c.); et ad 2.m dicit: « Signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea, quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur. » Ex quibus verbis patet, juxta Angelicum, voluntatem signi non semper supponere in Deo voluntatem proprie dictam et beneplaciti: quamvis voluntas signi quandoque eam supponat.

194. **Quinque signa circa voluntatem divinam adsignantur.** — Signa, quae voluntas divina appellantur, ea vocantur quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum, quod contingere potest directe vel indirecte, idest *operando* vel *permittendo;* et sic ipsa *operatio* et *permissio* accipiuntur ut signa voluntatis, et dicuntur *voluntas.* Potest etiam aliquis declarare se aliquid velle per alium, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel ab agendo re-

trahit, hoc autem contingere potest vel per *praeceptum,* vel per *consilium,* vel per *prohibitionem.* Unde haec tria, prout sunt a Deo, dicuntur *voluntas* divina. Et ideo quinque signa ponuntur circa voluntatem divinam; idest *operatio, permissio, praeceptum, consilium, prohibitio.*

195. **Voluntas antecedens et voluntas consequens.** — Voluntas *antecedens* ea dicitur, quae respicit objectum in se sumptum praecisum a circumstantiis, in quibus reperitur, e. g. judex vult hominem salvum fieri in se consideratum praescindendo a circumstantia malefactoris: haec voluntas dicitur antecedens, quia fertur in objectum in se prout antecedit circumstantias, in quibus objectum reperitur et quae possunt esse ratio ad actum oppositum habendum. *Voluntas* autem *consequens* ea dicitur, quae respicit objectum omnibus circumstantiis vestitum, et dicitur *consequens*, vel quia supponit et consequitur voluntatem antecedentem, vel quia ipsa consideratur in ordine ad objectum, prout quaedam ipsum consequuntur. Prima dicitur etiam voluntas *conditionata* et *secundum quid*, secunda dicitur etiam voluntas *absoluta* et *simpliciter.* Utraque tamen est vera voluntas, quia utriusque objectum est vere bonum. In matre e. g., quae ob salutem reipublicae mittit filium ad pugnandum, quamvis ipsa certa sit de ejus casu in bello, est vera voluntas filium salvandi. Sed certe non est voluntas absoluta et efficax; et sub hoc respectu voluntas antecedens dicitur a S. Thoma potius *velleitas,* idest per comparationem ad absolutam.

196. **Amor in Deo.** — In Deo non solum voluntas ponenda est, sed etiam amor: nam amor est actus fundamentalis facultatis appetitivae, cujus objectum est bonum: omnes enim alii actus appetitivae facultatis praesupponunt amorem, qui est inclinatio

actualis facultatis appetitivae in bonum, inquantum bonum. Imo in Deo amor est ipsa voluntas ob summam simplicitatem Dei, in quo omnia sunt unum: unde tam voluntas, quam amor sunt ipse Deus, qui proinde sicut est suum esse et suum intelligere seu, sua intellectio, ita est etiam suum velle et suus amor.

Conclusio. — *Deus diligit omnia quae sunt.*

*Prob.* Amare nihil est aliud quam velle alicui bonum. Atqui Deus omnibus, quae sunt vult bonum. Ergo Deus amat omnia, quae sunt. *Prob. minor:* Ea, quae sunt, inquantum sunt, bona sunt; unde omnia appetunt proprium esse, quod non esset nisi essent appetibilia et bona (I, n. 261); sunt autem omnia per voluntatem divinam, et ideo sunt bona et habent bonitatem per voluntatem divinam, idest per hoc quod Deus vult ea esse et consequenter Deus vult eis bonum.

197. **Corollaria.** — I. Quia ea, quae sunt a Deo creata, non sunt nisi per hoc quod participant divinam bonitatem, Deus, per hoc quod ea vult, vult ut participetur sua bonitas: hoc autem supponit Deum velle et amare suam bonitatem. Ergo Deus primo et per se amat bonitatem suam, secundario autem et ratione suae bonitatis amat alia a se.

II. Aliter Deus amat res, ac nos amamus; nam Deus amando res infundit et causat bonitatem in rebus, nos autem res amamus, quia supponimus eas esse bonas, idest vel quia sunt bonae, vel quia bonas existimamus; unde volumus eorum bonum, (quod provocat nostrum amorem), conservari et augeri.

III. Deus quaedam magis diligit quam alia: nam Deus dicitur diligere vel amare res per hoc, quod vult eis bonum, ipsum causando et infundendo in eis: ergo ea, in quibus causat et infundit majus bonum, magis diligit, quam alia.

IV. Meliora magis Deus diligit, nam res sunt meliores per hoc quod in eis majus bonum causat et infundit; hoc autem importat majorem dilectionem et amorem. Non tamen putandum est per diversos actus dilectionis magis et minus intensos Deum res diligere, sed per unum simplicem actum, quo se diligit, omnia diligit.

## Caput XIV.

### De providentia Dei

198. **Ratio capitis.** — Consideratis iis, quae ad intellectum et voluntatem singillatim sumpta pertinent, consideranda sunt ea, quae utramque facultatem simul respiciunt et supponunt. Haec autem sunt *providentia, potentia* et *gubernatio,* seu actualis directio rerum in finem, ideo de his omnibus est dicendum. In praesenti tamen de sola providentia agendum est, de aliis autem in sequentibus.

199. **Quid intelligatur nomine providentiae.** — Nomine providentiae intelligitur ratio ordinis rerum, quae diriguntur vel tendunt in finem. In nobis est providentia de quibusdam rebus tantum, idest ratio ordinis eorum, quae a nobis ordinantur et diriguntur in finem: hujusmodi autem ratio ordinis in mente nostra existens in nobis causatur ex *memoria* praeteritorum et ex *intelligentia* praesentium; nam ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis conjectamus de futuris providendis in ordine ad finem obtinendum; et quia ordinare alia ad finem ad prudentiam pertinet, nam, qui ordinat bene actus suos vel subjectorum suorum in finem vitae suae dicitur prudens, ideo providentia est principalis pars prudentiae.

200. **Corollaria.** — I. Providentia ergo formaliter et subjective est in intellectu; praesupponit tamen voluntatem finis; nam nisi voluntas velit et intendat finem, res in finem non ordinantur; consequenter non habetur ordo, neque proinde in mente potest esse ratio ordinis, quae ratio est ipsa providentia.

II. Providentia non potest esse de fine, sed de iis, quae tendunt et ordinantur in finem; ideo providentia objective non potest esse de Deo, neque de iis quae sunt in Deo, nam in Deo nihil est ordinabile in finem, cum omnia quae sunt in Deo sint ipse Deus, qui est ultimus finis omnium.

Conclusio. — *In Deo est providentia omnium rerum; et non solum divinae providentiae subjiciuntur res consideratae in universali, sed etiam in particulari.*

*Prob.* 1.ª *pars, videlicet quod in Deo sit providentia:* Nomine providentiae intelligitur ratio ordinis rerum in finem. Atqui in Deo est ratio ordinis rerum mundanarum in finem. Ergo in Deo est providentia. *Prob. minor:* Omne bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est; non solum autem bonum, quod est earum substantia in rebus reperitur, sed etiam bonum accidentale, et maxime bonum ordinis omnium rerum in finem, et praecipue in finem ultimum omnium, qui Deus est (I, n. 510). Cum igitur Deus sit causa rerum per intellectum et voluntatem (n. 174), oportet quod in intellectu ejus sit *ratio* omnium, quae producit, et ideo etiam *ratio ordinis* rerum in finem propter quem operatur (cf. I, n. 470).

*Prob.* 2.ª *pars:* In mente divina non solum est ratio ordinis omnium rerum in finem, prout res considerantur in universali, sed etiam prout considerantur in particulari. Atqui ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens est ipsa divina providentia. Ergo divina providentia non solum est ratio ordinis

omnium rerum in finem, prout res considerantur in universali, sed etiam prout res considerantur in parculari et in singulari. *Prob. maj.* Ratio ordinis rerum in mente divina existens ad ea omnia se extendit, ad quae se extendit causalitas primi agentis seu causalitas divina; nam agens omnia per intellectum et voluntatem, quidquid producit, ordinat in finem. Atqui causalitas Dei agentis per intellectum et voluntatem se extendit ad omnia entia omnino, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Ergo ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens non solum se extendit ad res, prout res considerantur in universali, sed etiam prout considerantur in particulari. Omnia ergo et in universali et in particulari considerata subjacent divinae providentiae.

201. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Quidquid est in Deo aeternum est. Sed providentia non est aeterna, est enim circa res temporales. Ergo in Deo non est providentia.

*Resp. nego minorem.* Nam quod est aeternum potest comparari ad res temporales, ut causa ipsarum et ratio: nihil autem impedit quominus in mente aliqua praeexistat ratio eorum, quae fiunt, etiam ab aeterno, si mens sit aeterna. Concedimus tamen quod executio providentiae, quae est ipsa gubernatio, non sit aeterna.

*Obj.* 2.ª Nullum provisum est fortuitum et casuale. Sed multa sunt fortuita et casualia in natura. Ergo saltem haec non subjiciuntur divinae providentiae.

*Resp. dist. maj.*: Respectu ejus a quo est provisum, *conc.;* respectu aliorum, *nego.* Et *dist.* etiam *minorem:* multa sunt fortuita respectu Dei, seu causae primae, *nego;* respectu causarum secundarum *conc.,* et *nego conseq.* (cf. I, n. 430 in resp. ad obj et concl. VII).

*Obj.* 3.ª Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest ab his, quorum curam gerit. Atqui Deus est sapientissimus, et non excludit malum quantum potest a rebus naturalibus. Ergo Deus non habet providentiam de rebus.

*Resp. Dist. maj.:* Si fiat sermo de provisore particulari *transeat* vel *conc.;* si fiat sermo de provisore universali *subd.:* Quando per exclusionem defectus et malorum non confertur ad finem ab ipso intentum *conc.;* si fini nocetur, *nego. Transeat* vel *conc. min.* et *nego consequens.* Aliter est dicendum de provisori particulari et de provisore universali; nam finis provisoris particularis est ipsam rem particularem, cujus curam gerit, conservare illaesam, et ideo excludit defectum et malum ab ea quantum potest, quamvis etiam ipse sapienter et rationabiliter permitteret malum et defectum, si ex exclusione illius esset secuturum majus malum. Sed provisoris universalis finis non sunt ea, de quibus providentiam habet, nam haec habent rationem medii et diriguntur in finem communem. Finis autem ab universali provisore intentus obtinetur per hoc quod etiam defectus permittuntur: nam finis obtinendus seu intentus resultat ex multis et variis bonis particularibus: multa autem bona auferrentur, quae conferunt ad finem totius universi, si omnia mala excluderentur, non enim esset patientia martyrum, si non esset saevitia tyrannorum, neque conservaretur vita leonis, si non esset occisio animalium etc. Unde malum unius cedit in bonum alterius. Cum ergo Deus sit provisor totius universi, ad ipsum pertinet permittere defectus et mala in rebus provisis.

*Instabis:* Multa sunt nociva in natura et inutilia. Atqui nociva et inutilia non conferunt ab bonum universi. Ergo saltem de his Deus providentiam non habet.

*Resp. dist. maj.:* Multa sunt nociva per accidens et respectu quarumdam rerum particularium, *conc.;* per se et respectu finis intenti a provisore universi, *nego;* item multa sunt *inutilia* apparenter, *conc.;* realiter, *nego.* Et *contrad. min., nego conseq.* Concedimus quaedam esse nociva per accidens quibusdam rebus particularibus, negamus tamen ea esse nociva per se et non conferre ad bonum universi; item concedimus multarum rerum, quae sunt in natura utilitatem nobis non apparere seu a nobis non cognosci: sed ex hoc quod a nobis non cognoscitur utilitas rei naturalis, non sequitur ipsam rem esse inutilem. Sufficit enim ut utilitas rei cognoscatur ab eo, a quo res naturales institutae sunt et diriguntur in finem ab ipso intentum. Unde sicut stulte et stolide aliquis esse nociva et inutilia simpliciter et ad nullum finem conferre judicaret ea instrumenta, quae sunt in officina alicujus fabri ex eo quod eorum usum et utilitatem nescit, ita a fortiori stulte aliquis negaret esse utiles res naturales, quia eorum utilitatem et eorum ordinem in finem ab auctore naturae intentum non cognoscit.

*Instabis iterum:* Saltem peccata sunt inutilia vere et nociva. Ergo haec divinae providentiae non subjacent.

*Resp.* In peccato sunt duo consideranda; actio et defectus; actio utpote entitas est ordinabilis in finem, et ideo potest intendi ab agente; unde et in ipso potest esse per se ratio ordinis ejus in finem; defectus autem est privatio perfectionis et entitatis, et ideo per se non ordinatur in finem, neque in mente potest esse ratio factiva illius: non enim per se cognoscitur, sed in bono ei opposito, et ideo ratione entitatis seu actionis, ut entitas est, ordinatur in finem.

*Obj.* Providentia sine justitia non datur. Sed res non administrantur per justitiam. Ergo non est providentia de rebus.

*Resp.* Justitia non est necesse ut habeat suum complementum in hac vita, sed sufficit ut adimpleatur in altera vita: etiam apud nos juxtus judex non statim retribuit praemium et poenam merentibus, sed tempore opportuno. Vide quae diximus de animae immortalitate (n. 14, 3).

## Caput XV.

### De potentia Dei

202. **Ratio capitis.** — In Deo esse potentiam supponimus ex dictis; cum enim Deus sit causa prima efficiens omnium, primum movens et ens, ex cujus participatione sunt omnia (n. 147), sequitur in ipso esse potentiam; igitur non est probanda, existentia potentiae divinae sed ipsa potentia in sua natura et quoad ejus effectus consideranda est.

203. **Potentia activa et potentia passiva in Deo.** — In Deo nulla admitti potest potentia passiva, quia haec dicit imperfectionem in subjecto, in quo est: sed potentia activa perfectionem importat (I, 287); cum igitur in Deo sint perfectiones omnes, potentia activa in Deo admittenda est, quatenus scilicet Deus potest agere, seu producere effectus eosque movere dirigendo in finem.

204. **Corollaria.** — I. Propter summam Dei perfectionem et simplicitatem et propter perfectionem potentiae divinae, sequitur quod potentia sit ipse Deus, ipsa scientia et voluntas divina, ipsa operatio Dei.

II. Igitur potentia in Deo non differt a scientia et a voluntate, nisi secundum rationem, inquantum scilicet *potentia* importat rationem principii exequentis id, quod voluntas imperat et ad quod scientia di-

rigit; unde dici etiam potest quod scientia et voluntas divina, secundum quod sunt principium effectivum, possunt dici *potentia.*

III. Potentia in Deo ponitur differenter ac ponitur in nobis: nam in nobis est principium actionis et effectus, in Deo autem est principium effectus, sed non actionis, nam cum actione est omnino idem; non enim actio in Deo est effectus, sicut in nobis contingit.

205. **Quaestio.** — Sed quaeritur in praesenti ad quae se extendat potentia activa Dei. Ad solutionem hujus quaestionis advertendum est, quod Dei potentia potest considerari in ordine juris et in ordine facti. In ordine juris consideratur absolute circa omnia, quae ab ea fieri possunt; in ordine facti consideratur circa ea, quae fiunt. His positis dicimus.

Conclusio I. — *Dei potentia in ordine juris considerata est infinita, idest respicit infinita possibilia.*

*Prob.* In omnibus agentibus hoc reperitur quod quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo. Cum ergo essentia Dei per quam Deus agit tanquam per formam sit infinita, sequitur quod Dei potentia sit infinita.

Conclusio II. — *Deus est omnipotens.*

*Prob.* Omnipotens dicitur ille agens, cujus virtus, seu potentia se extendit ad omnia possibilia absolute. Atqui potentia, seu virtus Dei se extendit ad omnia possibilia absolute. Ergo Deus est omnipotens. *Prob. minor:* Virtus, seu potentia Dei, est infinita, simpliciter uti probavimus in praecedenti conclusione; non esset autem infinita simpliciter si ad aliqua possibilia se extenderet et non ad omnia: nam possibilia, ad quae non se extenderet potentia, ut limites potentiae conciperentur.

206. **Corollarium.** — Quia possibilia dicuntur ea, quae possunt imitari essentiam divinam, quae potest infinitis modis participari, ideo potentia Dei se extendit quantum se extendit imitabilitas essentiae divinae.

Conclusio III. — *Ea quae de facto producuntur a potentia divina non sunt actu infinita.*

*Prob.* Quamvis possibilia sint infinita objective considerata, tamen repugnat quod ea, quae actu sunt, sint infinita, ut probavimus in ontologia (I, n. 252). Ergo ea, quae de facto a Deo producta sunt, vel producentur non sunt actu infinita.

## Caput XVI.

### De influxu potentiae divinae in ea quae a Deo producuntur

207. **Quaestio.** — Ea quae sunt a Deo distincta dupliciter possunt considerari: 1.° quoad proprium esse, 2.° quoad propriam virtutem agendi in actu primo consideratam, 3.° quoad propriam actualem operationem dum agunt; igitur quaeritur quomodo haec tria se habeant ad potentiam seu virtutem operativam divinam, seu quaeritur quaenam sit dependentia eorum, quae a Deo producuntur ab influxu virtutis divinae.

Conclusio I. — *Quidquid est in rebus a Deo distinctis, sive esse, sive virtus agendi, sive operatio, omnino a virtute seu causalitate divina derivatur.*

*Prob.* Omnis entitas, omnis perfectio, quidquid positivi concipitur esse in rebus a Deo distinctis est aliquid participatum et derivatum; nihil vero est per

essentiam suam, secus esset in eis aliquid improductum, increatum, etc. Atqui quidquid est per participationem totaliter derivatur ab eo quod est per essentiam. Ergo quidquid est in rebus a Deo distinctis, seu in creaturis, sive entitas, sive virtus operativa, sive quidquid aliud positivi et perfectionis in eis concipitur, nonnisi a Deo, qui solus est ens per essentiam et per essentiam suam habet omnia, esse potest.

Conclusio II. — *Res creatae indigent jugiter positiva Dei conservatione, ut in esse et in propria virtute agendi et perfectione perseverent.*

Haec conclusio est contra Durandum et contra alios paucos, qui docent creaturas posse perseverare in esse per propriam virtutem, dummodo Deus eas non destruat.

*Prob.* De ratione contingentiae est ut res, quae est contingens, sit ab ente necessario, idest a Deo cujus participatio est. Atqui non minus est contingens ipsa res quam ejus duratio in esse. Ergo non solum ipsa res, sed etiam duratio rei in esse a Deo repetenda est; hoc autem importat Dei conservationem positivam.

2.° Non minus pendet a Dei voluntate res quoad proprium esse et propriam virtutem etc., quam rei duratio. Sed tanta est dependentia rei quoad esse et virtutem etc. a Deo, ut ipsa sit omnino a positiva Dei voluntate; ergo etiam duratio seu perseverantia in esse a voluntate Dei positiva est.

208. **Corollaria.** — I. Esse cujuslibet creaturae dependet a Deo ita, quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse; sicut S. Gregorius, quem citat S. Thomas, et ipsemet S. Thomas ait (1.ª p. q. 104, a. 1.° c.).

II. Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua cessante actione; intantum

enim creatura indiget conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa *essendi;* nulli autem creaturae communicari potest quod sit sibi causa *essendi.*

III. Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; sicut conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

IV. Ad redigendas res creatas in nihilum non requiritur actio positiva ex parte Dei, sed sufficit quod Deus cesset ab influendo esse in eas.

## Caput XVII.

### De actione divina in causas secundas

209. **Executio divinae providentiae.** — Ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens est ipsa providentia (n. 199); ipsum autem ordinari de facto seu inclinari et tendere in finem est ipsa executio providentiae divinae. At res non tendunt, non inclinantur de facto in finem, nisi operando; igitur videndum est quomodo Deus se habeat ad operationem creaturarum.

Conclusio I. — *Deus ordinat omnia in finem agendo operationes earum.*

*Prob.* Res ordinantur in finem per hoc quod operantur, operatio enim et objectum operationis est finis agentis. Atqui Deus in quolibet operante operatur, non solum inquantum operans est res et entitas quaedam, sed etiam formaliter ut est operans. Ergo Deus ordinat omnia in finem non solum per hoc quod omnia producit, sed etiam per hoc quod operatur operationes earum. *Prob. minor*: Nam Deus

omnia producit et conservat in esse, et ideo est in omnibus rebus ut producens eas, et ut tenens eas et conservans in esse (n. 171), praecipue quia esse rerum nonnisi ipsemet Deus producere potest, si consideretur sub ratione universalissima *essendi:* unde etiam quamlibet operationem oportet ut ipsemet Deus producat, saltem quantum ad rationem universalissimam entis. Deus ergo in quolibet operantie operatur et ut est res quaedam, et ut est operans.

210. **Corollaria.** — I. Causae secundae seu creaturae non solum a Deo sunt, ut entitates sunt, sed etiam si considerentur ut causae actu causantes.

II. Sicut nihil omnino entitatis creaturae, seu causae secundae, habent, quod non sit a prima entitate, ita etiam nihil causalitatis habent, quod non sit a prima causalitate.

III. Quidquid tum in ratione entitatis, tum in ratione causalitatis est in creaturis a Deo est, et a Deo jugiter conservatur in esse, sicut lux, quae procedit a sole, habet esse et conservatur jugiter in esse a sole, imo multo magis creaturae a Deo quam lux a sole.

IV. Creaturae tum in ratione essendi, tum in ratione causandi tales sunt quales derivantur ab influxu causalitatis primae, scilicet Dei; neque in eis potest esse aliqua modificatio in ratione causandi, nisi a causalitate prima, idest a Deo, derivetur, si est aliquid positivum, vel a Deo permittatur per hoc quod Deus non influit, si est aliquid negativum.

V. Quia res omnes, sive considerentur quoad entitatem, sive quoad causalitatem, totaliter procedunt ex intellectu et voluntate influentis Dei, ideo Deus ex hoc quod influit, cognoscit perfectissime tum entitatem, tum causalitatem rerum omnium quocumque modo res considerentur, nam tantum res habent entita-

tis et causalitatis, sive in actu primo, sive in actu secundo considerentur, quantum Deus vult eas habere. (cf. n. 173).

VI. Causae secundae ergo operantur in virtute causae primae, et ideo causa prima utitur causis secundis ad agendum sicut instrumento, cujus est agere in virtute principalis causae seu agentis.

VII. Hoc tamen discrimen interest inter instrumentum artificis creati et Dei, quod instrumentum artificis creati applicatur ad agendum ut agat in virtute artificis, tamen ab artifice saepe praesupponitur in propria entitate et virtute, vel non conservatur in esse ejus virtus ab artifice, vel potest subire aliquam modificationem ab alio agente, quae non sit a causalitate artificis. Sed instrumentum Dei seu creaturae, non solum agit in virtute Dei, sed etiam a Deo habet propriam entitatem, propriam virtutem, et in entitate et virtute conservatur, neque aliqua dispositio potest in eis esse, nisi vi causalitatis divinae.

VIII. Magis ergo dependent a Deo creaturae seu instrumenta Dei, quae sunt causae secundae, quam instrumentum artificis creati dependeat ab ipso artifice creato.

IX. Hoc ipsum quod est se moveri et se reducere de potentia in actum causae secundae a Deo habent, et etiam in hoc quod se movent agunt in virtute Dei, et ideo propriissime sunt etiam in hoc instrumenta Dei.

211. **Quaestio.** — Quaestio nunc movetur de natura influxus divini in causas secundas, dum causae secundae actualiter operantur; quaeritur scilicet an Deus operetur solummodo *operationes* causarum secundarum simul cum causis secundis, supponendo quod causae secundae concurrant cum ipso, ita scilicet ut ipse Deus non sit ratio efficax ut ipsae cum eo concurrant ad actionem producendam; vel e contra Deus

sit ratio et causa efficax antecedenter ad causas secundas, ut ipsaemet causae secundae vi hujus efficaciae operentur. Quaestio haec praecipue respicit causalitatem voluntatis humanae.

212. **Sententiae philosophorum.** — Duae sententiae inter philosophos habentur: *una* docet verum esse primum membrum, *altera* docet esse verum secundum membrum. *Prima* sententia dicitur *molinistica; secunda* dicitur *thomistica*. Molinistae ergo docent Deum praevidisse a tota aeternitate quid causa secunda, e. g. voluntas, esset actura in hac vel illa circumstantia posita, si ipse cooperaretur simul cum ea. In hac sententia Deus et causa secunda in productione actionis, quae est in causa secunda sicut in subjecto, ponuntur duo agentia, quorum unum est a latere alterius, ut ita dicam, eo ferme modo quo ponuntur duo equi eumdem trahentes currum, quorum unus non influit in alium: hoc exemplo utitur ipse Molina, hujus sententiae invector. *Thomistae* autem docent Deum non solum concurrere simul cum creatura producendo actionem ipsius creaturae, sed etiam agere praevie ad actionem causae secundae, ita scilicet, ut ipse Deus sit ratio et causa efficax, ut causa secunda infallibiliter operetur. Thomistae ergo praeter influxum simultaneum cooperativum ex parte Dei, influxum praevium etiam agnoscunt; dicitur autem praevius non quia praecedat tempore actionem ipsam, sed natura et causalitate.

213. **Advertenda.** — Thomistae ergo respectu creaturae ex parte Dei duplicem influxum distinguunt: 1.° Influxum, quo creatura habet esse et conservatur in eo; 2.° influxum quo constituitur actualiter ratio efficax et determinata hujus actionis, et qui ad ipsam actionem pertingit per quamdam continuationem. — Talis influxus, ut patet, concipitur ad

modum influxus principalis agentis respectu instrumenti. His positis, sententiam thomistarum amplectimur, et eam putamus esse vere sententiam S. Thomae.

214. **Punctum quaestionis.** — Quaestio igitur ad hoc reducitur, an scilicet Deus sit ratio et causa efficax antecedenter ad actionem causae secundae, ut ipsa causa secunda operetur, et concurrat cum eo, e. g. ut voluntas hanc operationem determinatam libere eliciat.

Conclusio. — *Deus antecedenter ad operationem et ad concursum virtutis creatae, e. g. voluntatis humanae, est ratio et causa physica efficax quare creatura operetur et concurrat: e. g. quare voluntas actum suum determinatum libere eliciat.*

*Prob.* Non minus ex efficacia divinae virtutis est, quod creatura simul cum sua virtute operativa sit, quam quod operetur hunc determinatum actum concurrendo cum Deo ; utrumque enim ex causa universalissima totaliter esse debet, habet enim rationem effectus totaliter. Atqui creatura cum sua virtute totaliter ex efficacia virtutis divinae habet ut sit. Ergo etiam totaliter ex efficacia divinae virtutis habet ut operetur hanc vel illam actionem sive liberam sive necessariam ; et ideo Deus seu virtus divina est ratio et causa efficax, ut virtus creata operetur, antequam ipsa operetur.

2.ª Cum actio virtutis creatae sive libera, sive necessaria, sit effectus ejus determinatus, oportet ut in ipsa virtute operativa adsignetur aliqua ratio efficax tum actionis, tum determinationis, tum libertatis, si actio libera est, haec enim omnia in actione habent rationem effectus. Atqui ratio efficax, quae in ipsa virtute, e. g. in voluntate adsignatur, quidquid habet sive in ratione entis sive in ratione efficaciae, non potest habere nisi ab efficacia virtutis divinae. Ergo

totaliter ab efficacia intrinseca virtutis divinae est, quod virtus creata hanc determinatam actionem, sive necessariam, sive liberam operetur.

3.ª Virtus creata totaliter ab efficacia intrinseca divinae virtutis sicut a causa habet ut sit principium et causa suae actionis et hujus determinatae actionis, sive liberae, sive necessariae. Atqui causa, a cujus efficacia aliquid totaliter habetur, praecedit saltem natura in sua efficacia illud quod ex ipsa habetur. Ergo Deus, seu virtus divina, antecedenter ad virtutem creatam est ratio et causa efficax, quare virtus creata sit principium hujus et cujuscumque determinatae actionis,

4.º Non solum virtus operativa, non solum ipsa actio quae est in virtute operativa, sed etiam ipsum procedere virtutis operativae in hunc actum, sive ipsum se reducere in hunc actum habet rationem effectus; nam secus esset nihil; et ideo idem esset se reducere in actum et se non reducere in actum. Atqui quidquid habet rationem effectus oportet ut reducatur in efficaciam causae primae, et ideo oportet ut sit effective et efficaciter a causa prima. Ergo non solum virtus operativa, puta voluntas, non solum actus ejus, sed etiam quod ipsa virtus se reducat de potentia in hunc actum, in efficaciam causae primae reducendum est.

215. **Argumentum speciale pro voluntate humana.** — Voluntas humana antequam velit, idest dum indifferens est ad volendum vel non volendum, non est causa efficax suae volitionis, idest non est vere causa suae futurae volitionis potiusquam nolitionis; dum autem actu vult, est causa efficax suae volitionis. Ergo aut constituitur causa efficax ex efficacia virtutis, et causalitatis divinae, aut constituitur causa efficax formaliter ex ipsa sua natura nude spectata sine volitione seu sine actione, aut ex ipsa sua actione.

Atqui non constituitur causa efficax suae volitionis formaliter ex ipsa sua actione seu volitione, nam secus haberetur contradictio in terminis, idest ipsa volitio esset effectus et ratio, qua voluntas constituitur causa efficax volitionis, idest volitio esset effectus et causa, seu esset ratio et causa sui ipsius: non potest esse ipsa voluntas in se nude spectata, nam sic accepta voluntas est indifferens ad volendum et non volendum: insuper si dicatur esse determinata ad *volitionem* vi suae naturae nude spectatae, sequitur 1.° quod ipsa volitio sit ex determinatione ipsius voluntatis in se spectatae, et ideo quod non sit libera; praeterea cum, quidquid est in voluntate nude spectata, a Deo sit ut a producente et conservante, oportet, quod tandem ratio et efficacia volitionis refundatur in efficaciam virtutis divinae. Ergo dicendum est quod ex efficacia virtutis seu voluntatis divinae sit, quod voluntas velit, aut nolit per actum positivum.

216. **Corollarium.** — Est igitur admittendus influxus praevius et physicus, qui dicitur motio et etiam praemotio ex parte Dei in causas secundas, quo ipsaemet causae secundae reducuntur ad actum seu constituuntur tales, ut ex eis sequatur determinata actio juxta propriam naturam, idest vel libera vel necessaria secundum quod talis influxus recipitur vel in causa libera seu ad opposita ex *natura sua* indifferenter se habente, sive necessaria, quae scilicet *ex natura sua* non se habeat ad opposita, sed sit ex sua natura determinata ad unum.

## Caput XVIII.

### Solvuntur objectiones contra praemotionem physicam

217. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Operatio Dei in voluntatem, vel producit ipsam *actionem* voluntatis immediate et directe, et tunc habetur concursus purus simultaneus molinisticus, vel producit aliquid in voluntate praevium ipsi actioni voluntatis, vi cujus voluntas producat actionem et tunc Deus non producit *actionem* voluntatis seu virtutis causae secundae immediate, quod est falsum.

*Resp.* Deum producere per suam operationem aliquid praevium in voluntate, vi cujus voluntas se reducat in actum (n. 215); hoc tamen praevium non praecedit tempore actionem voluntatis, sed solum natura: insuper Deum simul cum voluntate ipsam actionem voluntatis attingere immediate, saltem quantum ad rationem generalissimam essendi, ratione suae universalissimae causalitatis, quae propterea quod universalissima est, oportet quod attingat ipsam actionem quantum ad rationem universalissimam entis, quae a solo Deo produci potest. Cf. ea quae retulimus ex S. Thoma (n. 117).

*Obj.* 2.ª Ad actum primum expeditum liberi exercitii requiritur vera eaque simultanea potestas agendi et non agendi. Atqui in homine praedeterminato elucet quidem potestas agendi, at sine potestate non agendi; in homine vero non praedeterminato nec potestas agendi adest. Ergo neque in homine praedeterminato, neque in homine non praedeterminato est ullum exercitium libertatis indifferentiae seu arbitrii.

*Resp. dist. maj.:* si actus primus expeditus consideretur ante illud, vi cujus constituitur ratio sufficiens exercendi de facto actum secundum, *conc.* Si actus primus consideretur dum habet illud, vi cujus constituitur ratio sufficiens de facto exercendi actum secundum *subdist.:* requiritur simultanea potestas agendi et non agendi eodem modo *nego;* diversimode *conc.* Et *dist.* pariter *minorem:* In homine praedeterminato elucet agendi potestas, quae non est simplex potestas, sed quae importat actualem possessionem de facto, ipsius actionis, et quae excludit non agendi potestatem, quatenus *haec* importat *actualem possessionem* simul non agendi seu abstensionis ab actione *conc.;* et quae excludit non agendi potestatem, quae habetur etiam sine actuali possessione etc. *nego. Dist.* etiam 2.am partem *minoris:* in homine non praedeterminato non est potestas agendi per actualem possessionem actionis *conc.;* non est potestas agendi, quae importat veram potentiam ad agendum *nego.* Potestas seu dominium actionis in voluntate duplex est: 1.° Dominium seu potestas, quae importat ipsam facultatem, prout indifferens est et prorsus eodem modo se habet ad agendum et non agendum: haec potestas praecedit ipsum exercitium libertatis et ipsam actionem, neque importat ullum nexum cum actione ipsa, vel non actione, quantum est de se. Haec potestas concipitur in voluntate ex hoc ipso quod voluntas est participatio voluntatis divinae non ut determinatae ad effectum producendum vel non producendum, sed sub ratione indifferentiae consideratae antecedenter ad ipsam determinationem, quae est actus liber voluntatis divinae, juxta modum intelligendi nostrum ; haec potestas est simplex potestas agendi et non agendi, neque importat actualem possessionem effectus, quia adhuc non habetur determinatio; 2.a potestas, quae etiam in Deo consideratur, primam supponit, neque adveniens ipsam

destruit; et est potestas seu dominium effectus, et actionis (si actio habet rationem effectus, ut est actio humana) per actualem possessionem vi determinationis existentis in voluntate seu in agente: haec secunda potestas in voluntate humana est etiam participatio potestatis divinae, quae etiam in Deo importat actualem possessionem vi determinationis in Deo existentis; et est participatio actus liberi divini, ut importat determinationem liberam. Sicut autem in Deo potestas seu dominium, quod importat actualem possessionem vi decreti et determinationis divinae respectu effectus de facto producti, vel producendi, non destruit potestatem seu potentiam simplicem, quae dicitur potentia *possibilitatis,* potentia *antecedens* et potentia *in sensu diviso* non producendi effectus; ita participatio potestatis divinae vi praemotionis per actualem possessionem actionis in voluntate humana existens, a correspondente potestate divina derivata, non destruit simplicem potestatem abstinendi se ab actione producenda, quae potestas dicitur potestas seu potentia *possibilitatis,* seu *in sensu diviso;* nam talis potestas praesupponitur tamquam fundamentum, et proinde remanet, adveniente potestate, quae importat actualem possessionem actionis et quae dicitur potestas *consequens* et *in sensu composito.*

*Instabis:* Approximatio stipulae respectu ignis, species intelligibilis respectu intellectus *etc.* censentur pertinere ad complementum potentiae, ita ut in igne non sit potentia comburendi, si stipula non approximetur, et in intellectu non sit potentia intelligendi, si careat specie intelligibili. Ergo a pari, si voluntas non habeat praemotionem, in ea non est potentia agendi simpliciter loquendo.

*Resp. negando conseq.* et *paritatem;* nam neque ignis constituitur in potentia *futuritionis* seu *consequente,* esse per approximationem stipulae, neque intel-

lectus constituitur in potentia *futuritionis* seu *consequente* per speciem intelligibilem, cum ad hoc plura alia requirantur, saltem actio Dei cooperans et movens; et ideo tum ignis per approximationem stipulae, tum intellectus per speciem intelligibilem ad summum constituuntur completi secundum potentiam *possibilitatis:* unde merito sine illis conditionibus dicuntur simpliciter non posse. E contra voluntas est completa potentia in ordine possibilitatis sine praemotione, et deest ei solum id per quod constituitur potens potentia *futuritionis;* idest solum motio divina deest.

*Obj.* 3.ª Omnis suppositio antecedens connexa cum effectu et non subjecta dominio voluntatis consistere nequit cum actu libero. Atqui motio Dei determinans ad unum est suppositio antecedens connexa cum effectu et non subjecta dominio voluntatis. Ergo in actibus liberis creaturarum nequit admitti actio Dei physice praedeterminans.

*Resp. dist. maj.:* si suppositio respiciat ita directe effectum, ut excludat medium ad opposita ex sua natura se habens, a quo effectus procedat, *conc.;* si suppositio respiciat effectum producendum per causam mediam ad opposita ex sua natura se habentem, *nego;* et *contradist. minori, nego consequentiam.* Motio Dei ad actum voluntatem determinans respicit actum producendum per voluntatem ipsam; sed quia voluntas ex sua natura non est determinata ad unum, sequitur actus determinatus non per modum naturae, quasi necessarius respectu voluntatis, sed actus determinatus, liber, idest actus in voluntate, quae quantum est de se ad utrumque se habet, antequam agat. Nunc autem determinat se ad actum ponendum vi talis motionis, quae, quamvis non subsit dominio voluntatis humanae, tamen, quia ab actu libero voluntatis divinae derivatur, est ratio, quare voluntas actum liberum eliciat et

habeat dominium ejus per actualem possessionem, remanente in ea dominio simplici, quod excludit actualem possessionem abstensionis seu *abstinendi ab actu:* sicut etiam in Deo utrumque dominium consideratur, supposito decreto: a quo dominio derivatur utrumque dominium voluntatis humanae, quippe illius participatio est.

*Quaeres:* Praemotio in voluntate pertinet ad actum primum, vel ad actum secundum?

*Resp.* Praemotionem se tenere ex parte actus primi et ex parte actus secundi; diversa tamen ratione, ex parte actus primi, idest ex parte potentiae operativae, se tenet formaliter, quatenus *haec* cum sine praemotione sit potentia in ordine merae possibilitatis et antecedens ad effectum suum producendum et libere producendum, constituitur potentia in ordine futuritionis et potentia consequens; quatenus scilicet effectus est vere libere et infallibiliter ponendus per ipsam voluntatem. Se tenet autem ex parte actionis causaliter, quatenus datur non ut voluntas sit in ratione simplicis et merae potentiae, sed ut actio procedat libere per ipsam. — (Cf. S. Th. de pot., q. 3, a. 7, ad 7.[m]). Unde voluntas sine praemotione est potentia completa in ordine potentiae antecedentis, et merae possibilitatis, non autem est completa in ordine potentiae consequentis ut ordinatae ad ponendum actum, seu ad futuritionem actus (loquimur de futuritione, quae potest attendi cum prioritate naturae inter causam et effectum). Unde optime dicimus quod voluntas ante praemotionem potest vere potentia antecedente et possibilitatis utrumque agere et non agere, quae potentia non excluditur per motionem supervenientem ad actum determinatum, cum a motione praesupponatur et sit ejus fundamentum, in quo recipi debet motio. Et est simile de potentia divina, quae

est potentia antecedens et possibilitatis considerata in se, prout est ipsa voluntas divina praescindendo a decreto voluntatis divinae; est potentia consequens et futuritionis, si consideretur voluntas divina simul cum decreto; decretum autem producendi effectum in Deo excludit solummodo potentiam consequentem et futuritionis non producendi effectum; at non éxcludit potentiam possibilitatis; Deus enim, etiam supposito decreto, potest non producere effectum absolute loquendo et in sensu diviso, licet non possit potentia futuritionis et in sensu composito. Utraque potentia participatur a Deo voluntati humanae; in qua quidquid est, participatum est et derivatum a Deo. Unde, cum est sermo de sensu composito et diviso respectu potentiae voluntatis humanae, supponimus sensum compositum et divisum respectu potestatis voluntatis divinae, cujus est quaedam participatio.

*Obj.* 4.ª Si Deus praedeterminat voluntatem ad actionem intrinsece malam est causa peccati; 1.° quia irresistibiliter ipsam movet; 2.° quia ipsa actio prava intenditur.

*Resp. negando* suppositum argumenti, nam supponitur in argumento actiones quasdam esse intrinsece malas, quasi constituantur intrinsece et physice per malitiam seu per defectum, quod omnino absurdum est, nulla enim entitas, et ideo nulla actio constituitur in propria natura per malum seu per defectum, sed malitia consequitur ipsam actionem, ut docet S. Thomas (cf. n. 190. *Obj.* 4ª ad *dices*). Potest ergo aliqua actio refundi in aliquam causam quoad entitatem et non quoad defectum, etiamsi talis causa sit ratio adaequata et sufficiens, quare talis actio procedat ab alia causa ei subordinata. Defectus enim potest esse ex deficientia causae subordinatae; deficientia enim sicut limitatio et esse ex nihilo non refunditur in cau-

salitatem primi agentis: haec enim effectus non sunt. Unde respondetur quod potest intendi ab agente primo mo actio ut actio est, ut entitas est, ut bona est, ex hoc autem non sequitur quod malitia, quae ex deficientia causae secundae est, in causam primam refundatur: nam causa secunda vere dicitur deficere per hoc quod ad finem, qui est ei proprius juxta exigentiam suae naturae, per actionem suam non ordinatur: quod de agente primo dici nequit, ipse enim non secundum determinatum modum tenetur ordinare effectus suos in finem, cum sit agens universale, sed sufficit quod aliquomodo effectus ejus in finem proprium ejus ordinentur: nam per hoc quod effectus ejus a fine proprio illius, qui est sua bonitas, non deficit, non potest dici deficere, neque ideo peccare, neque proinde esse causa peccati, quod, ut docet S. Thomas, essentialiter in defectu actionis agentis consistit (I p. q. 49. a. 2. c.), non in deficientia alicujus effectus ejus, nisi deficientia attendatur per ordinem ad finem proprium ejus, qui in casu est bonitas divina, ad quam quaecumque actio, ex hoc quod entitas est, aliquomodo ordinem dicit: Artifex, e. g. faber lignarius, inquantum artifex, non dicitur deficere per hoc quod lignum aut instrumentum ejus rumpitur, sed per hoc solum quod finem, qui est ei proprius, non consequitur. Deus ergo solummodo deficeret et peccaret, si movendo creaturas ad actionem, ad finem universalem, qui est sua bonitas, nullo modo eas ordinaret; quod est impossibile.

*Dices:* Odium Dei nullo modo videtur posse ordinari ad bonitatem divinam. Ergo haec actio a Deo esse non potest.

*Resp.* odium Dei, inquantum est actio, esse de se ordinabile, imo ordinatum ad bonitatem divinam: eq ideo potest procedere a primo agente, idest a Deo, ut

effectus ejus, et ideo sub ratione effectus potest ab ipso intendi; effectus enim qui producitur ab agente intellectuali ab eo intenditur; non tamen sequitur quod defectus, qui actionem hujusmodi comitatur, reducatur, in Deum ut in causam: nam, qui causat peccatum, dicitur peccare; peccare autem est deficere a propria actione, unde, ut monuimus cum S. Thoma, *peccatum* in defectu actionis consistit (I p., q. 49, 2, c.), non autem in defectu eorum, quibus agens utitur ad agendum; unde artifex dicitur deficere et peccare in arte cum finem proprium ejus non consequitur; ratio est quia ipse actus ejus declinat a rectitudine; et si finem suum, ut artifex est, consequatur, quamvis deficiant ea, quibus utitur, a proprio fine particulari, peccare non dicitur. Odium autem Dei quamvis importet aversionem a Deo specialem, non tamen est pura *aversio* a Deo, nam aversio ab aliquo objecto, sine conversione ad aliud, repugnat omnino, imo aversio non habet rationem essendi in se, sed per conversionem ad objectum oppositum, quae conversio est actio quaedam, ut patet; insuper odium Dei neque est aversio simpliciter a summo bono, quasi in ipsum nulla omnino habeatur conversio; nam habetur aversio a Deo per hoc, quod quis convertitur ad commutabile bonum; quia tamen tale bonum ex hoc quod bonum est ad Deum ordinem dicit, ideo aversio a Deo supponit ipsam conversionem in Deum, quasi, ut ita dicam, per viam oppositam et in tali conversione fundamentum habet. Potest autem primum agens intendere conversionem voluntatis in tale bonum, ex qua conversione habetur ordinatio voluntatis in Deum, sicut in ultimum finem, qui finis proprius est agentis universalis, idest Dei moventis alia; et hujusmodi finem Deus semper consequitur. Unde defectus, qui est in odio Dei, non est in ipsa *Dei actione,* qua, movet omnia ad finem suum; sed in effectu actionis

ejus quatenus se tenet ex parte voluntatis, inquantum voluntas non tendit in finem suum ad quem ipsa tendere debet, qui defectus in *actione voluntatis* consistit, et ideo peccatum respectu voluntatis dicitur, et est peccatum proprie: imputatur autem ei, quia *libera* est.

Advertendum est etiam quod odium Dei non importat aversionem a Deo, seu a bonitate divina directe et per se, hoc enim est omnino impossibile, sed indirecte et quatenus Deus et ejus bonitas elucet in creaturis. Aversio ergo, quae in odio Dei reperitur; directe et per se est ab aliquo effectu Dei; et ratione hujus est aversio a Deo. Hoc docet et explicat mirifice S. Thomas (suppl. q. 98, a 5 c.) ubi quaerit utrum damnati odio habeant Deum, et respondet: « Respondeo dicendum quod affectus movetur ex bono apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; scilicet *in se*, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident, et per effectus, sicut a nobis et a damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui displicere. Unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui. Et secundum hoc aliquis non in SEIPSO, sed ratione EFFECTUUM, Deum odio habere potest; damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent sicut et poenas quas substinent », (cf. 2-2, q. 34, a 1, c.).

*Instabis:* Deo non repugnat movere voluntatem in malum exhortando, persuadendo, praecipiendo, nisi quia hoc est inclinare voluntatem ad actionem deficientem. Atqui per praemotionem physicam voluntas inclinatur ad actionem deficientem. Ergo Deo repugnat praemovere voluntatem ad actionem malam.

*Resp. negando maj;* nam ratio quare exhortare, persuadere et praecipere actionem malam Deo repugnat

est, quia exhortare, persuadere, praecipere, ex sua natura ordinantur ad finem proprium ejus qui est capax exhortationis, persuasionis et praecepti ; et proinde si est de actione prava, deficit a fine ad quem ipsa exhortatio, praeceptum etc. ordinatur; ratio est quia exhortatio non est generalis conditio et generale requisitum pro omnibus tendentibus in finem, et ideo Deo non competit ut est universalis agens; e contra motio divina est necessaria conditio et generalis pro omnibus agentibus creatis. 2.° Exhortatio, persuasio, praeceptum et aliae motiones morales sunt per exhibitionem objecti et illustrationis intellectus: unde oportet ut sint per exhibitionem actionis vere ordinabilis in finem, non solum a primo agente, sed etiam ab agente secundo ; quia exhortatio non potest esse nisi propter ipsum, qui illustratione intellectus indiget, Deo autem repugnat exhibere falsum pro vero et malum pro bono.

*Dices:* Si Deus praemoveret ad actionem pravam, in eo esset contrarietas voluntatum et quaedam contradictio ; nam ex una parte actionem pravam prohiberet, ex altera ad actionem pravam inclinaret.

*Resp. negando adsertum*, nam voluntas divina respicit actionem sub diversa ratione : 1.° ut entitatem ; et sic praecise ipsam vult et consequenter approbat, 2.° ut defectuosam, et sic eam improbat: in hoc autem nulla est contradictio, quia actio ut entitas, est participatio divinae bonitatis, et ideo est eligibilis et objectum voluntatis divinae, defectus autem reprobabilis est; haec autem, idest entitas actionis et defectus, distinguuntur. Insuper prohibitio stare potest cum permissione defectus. Tandem aliud est voluntas beneplaciti et voluntas signi inter quas voluntates potest esse oppositio. — Haec difficultas, sicut et praecedentes, solvendae sunt etiam in sententia opposita, secundum quam Deus paratus est ad concurrendum

ad quamcumque actionem sive bonam sive pravam. Concurrere autem et producere non est pura permissio, cum importet voluntatem factivam et approbativam. — Praeterea, admisso solo concursu simultaneo, nonnisi actiones praesuppositae futurae et praevisae possunt ordinari in finem universalem a Deo intentum, et ideo finis universalis oportet ut accommodetur exigentiae actionum sive bonarum sive pravarum, neque aliter esse potest; cum e contra in nostra sententia actiones illae eliguntur, quae aptiores sunt ad finem universalem a Deo intentum obtinendum.

## Caput XIX.

### De mente S. Thomae

218. **Mens S. Thomae.** — De mente S. Thomae dubitari non posse mihi evidentissimum est, si ejus doctrina animo impraejudicato perpendatur. Quaedam pauca afferam ex S. Doctore. Igitur S. Thomas docet 1.° Deum producere res et formas rerum et eas jugiter conservare in esse; 2.° applicare ipsas res seu formas rerum ad actionem eas movendo, sicut artifex applicat instrumentum ad operationem ipsum movendum. (I p. q. 105.ª a. 5. et de pot. q. 3.ª a. 7, corp.); 3.° docet quod Deus movendo causas naturales et voluntarias (applicando eas ad agendum sicut artifex applicat instrumentum, ut explicat ipse Angelicus, loco nuper citato), non aufert quin actus earum sint naturales et voluntarii, sed potius hoc in eis facit; nam Deus est causa ut natura se moveat secundum modum suum: quia de ratione agentis se moventis sive libere sive necessario non est, ut sit prima causa sui motus (I p. q. 83. a. 1.° ad 3.ᵐ); 4.° distinguit

Angelicus in rebus naturalibus formam, quae habet esse fixum seu ratum et firmum (quae forma importat etiam ipsam virtutem operativam in se spectata) AB EO QUOD A DEO FIT IN RE NATURALI QUO ACTUALITER AGAT, et dicit quod est ut INTENTIO SOLA HABENS ESSE QUODDAM INCOMPLETUM PER MODUM QUO... VIRTUS ARTIS EST IN INSTRUMENTO ARTIFICIS, et quod vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae non potuit dari ut forma parmanens, et 6.° quod virtuti naturali conferri non potuit ut moveret se ipsam, sicut etiam ut se ipsam conservaret (de pot. q. 3.ª a. 7, ad 7.m) et 7.° distinguit motum quo Deus movet naturam, quem dicit non operari naturam et motum seu operationem naturae quam dicit esse etiam operationem virtutis divinae; et 8° distinguit ordinem inter agentem Deum et naturam agentem ratione cujus ad idem, idest eamdem operationem operantur (loc. cit. ad 3.m) Atqui haec intelligi non possunt nisi ponatur aliquis influxus praevius actioni in virtute operativa ab ipsa virtute operativa distinctum, quo ipsa actualiter agat et habeat efficaciam agendi de facto hic et nunc dum agit et se reducit in actum. Ergo in doctrina S. Thomae admittendus est influxus praevius ex parte Dei in causas secundas.

219. **Verba S. Thomae afferuntur ex Summa theologica.** — Sed ipsa verba S. Thomae ex locis citatis afferenda sunt. Sic enim scribit in summa (I. p. q. q. 105 a. 5. c.): « Considerandum est quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita est causa omnium actionum agentium (Deus) ». Et nota quod in his verbis est sermo de motione physica seu per modum agentis physici, nam de motione per modum

finis loquitur immediate ante haec verba; insuper de motione improprie dicta inquantum scilicet Deus est causa ipsius actionis per modum concursus loquitur in verbis immediate sequentibus; sic enim prosequitur: « Tertio considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuitur), *quae motivo est praevia* sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, inquantum dat formam, quae est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium) sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum: prout sol dici- tur causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius *esse universalis in rebus omnibus, actionibus creaturarum non exclusis* quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus *etiam in actionibus eas producendo simul cum causa secunda per modum concursus* intime operetur. Et propter hoc in Sacra Scriptura *operationes* naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Job. 1.°: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me* ».

220. **Afferuntur quaedam verba S. Thomae ex qu. de Potentia.** — Hanc doctrinam magis invenies explicatam in qu. 3.ª de pot. a. 7. c. et in solutione difficultatum. Quaedam adferam in commodum tyronum:

« Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes in errorem

inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam ». Quo errore in sequentibus refutato, Angelicus concludit : « Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa *natura* vel *voluntate operante* Deus operatur : quod quidem qualiter intelligi possit obstendendum est. Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res aliqua potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi... Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, qui dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt... Alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre... Est (Deus) causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse... Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae (sicut in primo et secundo modo), sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum... Deus (est) causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum ». Hujusmodi applicatio virtutis ad actionem importat aliquid praevium, juxta S. Thomam, ut patet ex exemplo artificis, quo Angelicus semper utitur quando agit de hac materia, et ex iis quae habet ipsemet in responsione ad 3.^m^ et ad 7.^m^ : verba referemus infra. « Sed ulterius, prosequitur Angelicus, invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum : quod necesse est propter similitudinem effectus et

causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus; sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis *idest producendo immediate esse actionis et ipsam actionem simul cum causa secunda.* Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. Sed antequam ipsemet producat esse actionis immediate in voluntate, oportet ut aliquem motum producat in ipsa voluntate ad hoc ut voluntas concurrat ad productionem actionis, seu ut natura vel voluntas se reducat in actum suum, seu ut eliciat actionem, ut patere potest ex tertio modo operandi Dei in creatura per modum applicantis virtutem ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum. Quod ipsemet Angelicus luculentissime declarat etiam in responsione ad 3.$^{m}$ et ad 9.$^{m}$ argumentum praesentis articuli et ad 7.$^{m}$ En verba praeclarissima. « Ad tertium dicendum, quod IN OPERATIONE QUA DEUS OPERATUR MOVENDO naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam OPERATIO VIRTUTIS DIVINAE sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum

et naturam. » Nam Deus est primum movens, et ideo ipse incipit operari movendo naturam, in qua operatione, qua movet naturam, non operatur natura, et ideo natura recipit motum a Deo movente, et passive ad hanc motionem se habet; et vi hujus motionis natura operatur, seu elicit operationem, se reducendo de potentia in actum, qui est ipsa operatio sua et quae est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est etiam operatio agentis principalis. Unde Deus primo movet voluntatem, et in hoc voluntas non operatur, sed motum recipit; talis motus est id quod a Deo fit in re naturali, seu in voluntate, quo actualiter agat, consequenter distinctum ab actione ipsa. Hoc confirmatur ex responsione ad 9^m, ubi S. Doctor agnoscit prioritatem causalitatis divinae ad operationem. Ait enim: « Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cujus in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget, ita VOLUNTAS DEI, QUAE EST ORIGO OMNIS NATURALIS MOTUS, PRAECEDIT OPERATIONEM NATURAE; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur. » Quae verba certe intelligenda sunt de voluntate divina non entitative sumpta, sed formaliter ut est operans, et ut ei correspondet effectus. Haec verba glossa non indigent, ut patet legenti. Hunc enim motum a Deo causatum, quem S. Thomas admittit in natura in genere et in natura voluntatis, vi cujus voluntas eliciat actionem se ipsam in actionem seu in actum reducens, vocamus praemotionem physicam. Sed non est praetereunda explicatio quam tradit idem Angelicus in responsione ad 7^m, in quo explicat motum, de quo in responsione ad 3.^m, a Deo causatum; en verba: « Ad

septimum dicendum quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea, quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis (*quae vis certe non est ipsa actio, sed aliquid ab actione praesuppositum, est enim ratio ipsius actionis*) qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut *moveret se ipsam,* nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. »

*Dices:* S. Thomas in Sententiis negat voluntatem moveri et determinari ab *exteriori principio,* et adserit movere et determinare se ipsam.

*Resp:* S. Thomam negare voluntatem moveri vel ab exteriori principio creato, quod Deus non est, vel si intelligatur de Deo, dicendum est S. Thomam negare de motione et determinatione per modum naturae, quasi scilicet ipsa voluntas vi productionis, aut conservationis, sit determinata ad unum et non se habeat ad opposita; vel etiam negare de determinatione divina per modum exclusionis motionis et determinationis ex parte voluntatis, quasi scilicet voluntas ut secundum movens et determinans se ipsam

non moveat et se determinet vi motionis et determinationis divinae. « Liberum arbitrium, ait Angelicus (1.ª p. q. 83. a. 1. ad 3.m) est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est *(sicut non est necesse ut sit primum movens et primum determinans)*; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias; sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. »

# PHILOSOPHIA MORALIS

## SEU ETHICA

### Caput I.

### Natura et divisio philosophiae moralis

221. **Ethicae seu philosophiae moralis notio.** — *Ethica* seu *philosophia moralis* est scientia, quae circa mores versatur, prout scilicet in eis honestas, aut inhonestas reperitur. Honestas autem in moribus, aut inhonestas attenditur juxta ipsas actiones humanas, idest a deliberata ratione procedentes, quae si honestate praeditae sint, utpote simpliciter bonae, ducunt in finem, si autem honestate careant, utpote malae, a fine hominem avertunt. Vix necesse est animadvertere in praesenti de honestate et turpitudine actionum, prout ex lumine naturali intellectus innotescit, esse sermonem, et prout actiones humanae ad finem homini connaturalem, hominem ordinant, aut ab eodem fine avertunt. Unde ethica dici potest: *scientia lumine naturali intellectus habita actionum hu-*

*manarum, prout ratio honestatis, aut turpitudinis in eis reperitur.* Et quia finis hujus scientiae est dirigere actiones humanas in finem, dici etiam potest *scientia directiva actionum humanarum in finem naturae humanae proportionatum.*

222. **Divisio ethicae.** — Actiones humanae, in quibus ratio honestatis, aut turpitudinis, seu inhonestatis reperitur, possunt considerari dupliciter 1.° in communi, seu secundum rationem genericam; 2.° in specie, (cf. log. n. 12), idest secundum determinatas species. Prima consideratio pertinet ad ethicam *generalem*, secunda vero ad ethicam *specialem*. Ethica ergo dividitur in generalem et specialem, eo ferme modo, quo metaphysica in generalem et specialem dispescitur.

223. **Divisio ethicae generalis.** — Ethica generalis in qua principia generalia et fundamentalia philosophiae moralis sternuntur, considerat 1.° ultimum finem actuum humanorum, seu humanae naturae; 2.° considerat actus humanos in se, scilicet quoad eorum intrinsecam naturam in ordine moralitatis.

## Caput II.

### De ultimo fine humanarum actionum seu hominis generice inspecto

224. **Ratio capitis.** — Cum omne agens agat propter finem, imo propter aliquem ultimum finem (I, 430, concl V.), oportet considerare quomodo homo se habeat ad finem suum, et praesertim ad suum ultimum finem, de cujus existentia praecipue quaeritur in praesenti.

225. **Actiones hominis et actiones humanae.** — Duo genera actionum distinguuntur in homine: 1.° actiones, quae a voluntate deliberata procedunt; et hae dicuntur actiones *humanae,* 2.° Actiones, quae in homine sunt, et sunt ab homine, sed absque deliberatione rationis; et hae dicuntur actiones *hominis,* e. g. fricatio barbae in eo, qui ad alia attendit, imaginatio alicujus objecti, quae praevenit actum rationis et voluntatis etc.; hujusmodi enim actiones modo naturali, sine dominio procedunt, sicut actiones aliorum animalium, et proinde non dicuntur humanae.

Conclusio I. — *Homo deliberate agens agit semper propter aliquem finem.*

Haec conclusio imprimis patet ex iis, quae in Ontologia (I, n. 430) diximus; probavimus enim quod omne agens agit propter aliquem finem. Sed directe et specialiter:

*Prob.* Homo deliberate agens agit ex voluntate. Atqui agens ex voluntate agit propter finem. Ergo homo deliberate agens agit semper propter aliquem finem. *Prob. minor:* Actiones, quae procedunt ex voluntate, sunt ab ea secundum rationem boni et finis, cum bonum et finis sint objectum voluntatis; omnes enim actiones sunt a potentia secundum rationem objecti talio potentiae; et ideo agens ex voluntate agit propter finem.

*Confirmatur:* Cum homo deliberate agit, voluntarie agit, idest vult aliquod objectum bonum, sive verum, sive apparens. Atqui objectum volitum respectu voluntatis habet rationem finis, ut patet. Ergo quando homo deliberate agit, saltem *velle,* idest actio voluntatis, est propter finem. Ergo semper verum est, quod homo deliberate agens, agit semper propter aliquem finem.

Conclusio II. — *Homo deliberate agens semper agit propter aliquem ultimum finem.*

*Prob.* Si homo deliberate agens non ageret propter ultimum finem, sequeretur quod in suis actionibus non intenderet aliquid primum. Atqui absurdum est adserere quod agens ex intentione non intendat aliquod primum, nam secus non inciperet operari. Ergo homo deliberate agens agit semper propter aliquem ultimum finem. *Prob. maj.* Si homo non ageret propter ultimum finem, cum deliberate agit, sequeretur quod vellet bonum propter aliud, et secundum propter tertium, et tertium propter quartum, et sic deinceps absque fine; *omnia* ergo vellet propter aliud praesuppositum et praeintentum, et ideo nullum volitum esset primum volitum et intentum.

226. **Quaestio.** — Quáestio movetur in praesenti de existentia alicujus ultimi finis; videlicet quaeritur 1.° an existat aliquis ultimus finis in natura, seu aliquod objectum, quod habeat rationem ultimi finis respectu hominis; 2.° quaeritur an idem sit ultimus finis respectu omnium hominum, vel diversus pro distinctis hominibus.

227. **Duplex consideratio finis.** — Finis humanae naturae dupliciter consideratur: *subjective et objective:* finis subjective consideratus est perfectio, quam quaerit homo, dum agit; quae perfectio praecipue attenditur ex parte intellectus et voluntatis, et est vel cognitio, vel amor sive quaedam satisfactio ex parte voluntatis; finis objective consideratus est ipsa res, seu ipsum objectum talium facultatum, videlicet est verum ex parte intellectus et bonum ex parte voluntatis: sed quia omne bonum est verum, et bonum non est objectum voluntatis, nisi ut apprehensum ab intellectu, ideo finis objective consideratus est bonum apprehensum ab intellectu.

Conclusio I. — *Existit aliquid in natura, quod est ultimus finis hominis et a quo homo ultimatim perficitur et fit beatus.*

*Prob.* Existit in homine naturalis propensio, seu inclinatio, quae est naturale desiderium ipsius, consequendi suam perfectionem, qua fiat consummate felix et beatus. Ergo homo potest consequi suam perfectionem, qua fiat consummate felix et beatus, nam secus esset frustra inclinatio naturalis (n. 14), neque admitti potest quod in natura sit inclinatio ad aliquid, quod ipsa natura non possi consequi, cum inclinatio naturae ad aliquid sit ipsa facultas, vel potentia. Atqui perfectio, qua homo fit beatus et felix, non potest obtineri nisi per aliquid realiter existens in natura. Ergo existit aliquid in natura, quo homo consummate felix et beatus constitui potest, et quod est ultimus finis hominis. *Prob. minor:* Homo non potest vere et proprie constitui felix et beatus, nisi per *verum bonum existens* in natura; non enim bonum apparens sufficit ad consummatam et perfectam felicitatem et beatitudinem.

2.° Unaquaelibet res naturalis tendit in finem suum connaturalem, qui est bonum ipsius; hujusmodi autem finis ipsa res naturalis aut est factiva per suam operationem, ut e. g. arbor est factiva fructuum, qui sunt finis ipsius, aut est consecutiva tantum, quatenus finem praesupponit existentem, sicut visus est consecutivus, non factivus, colorati. Atqui homo tendit in bonum, sicut in finem, et tamen non est factivus boni, ad quod tendit. Ergo remanet quod ita tendat in bonum, ut sit consecutivus ipsius, et ideo quod ipsum praesupponat existens. *Prob. minor*, quia homo, in quantum est homo, tendit in bonum apprehensum ab intellectu, bonum autem quod ab intellectu apprehenditur, si est verum bonum, ab intel-

lectu praesupponitur, non enim intellectus efficit suum objectum, idest verum et bonum, sed ipsum supponit (n. 71).

Conclusio II. — *Ultimus finis, qui vere et realiter est perfectivus et completivus naturae humanae, non potest esse nisi unus secundum speciem.*

*Prob.* Natura humana est una secundum speciem in cunctis hominibus: ergo nonnisi per eamdem perfectionem specificam tandem completur. Atqui completur tandem per consecutionem sui ultimis finis. Ergo eadem perfectio in cunctis hominibus causatur per possessionem ultimi finis. Atqui eadem specifica perfectio in aliqua natura non potest esse nisi ab eadem bonitate secundum speciem. Ergo ultimus finis, qui est perfectivus seu completivus humanae naturae, non potest esse nisi unus secundum speciem consideratus, idest non potest esse nisi eadem bonitas in specie sua considerata.

Conclusio III. — *Homines quando per judicium rationis determinant, praecipue in praxi, in quo consistat ultimus finis propriae naturae, saepe errant.*

*Prob.* ex facto: Quamvis unus sit finis secundum speciem omnium hominum, in quo solum consistit beatitudo, tamen, ut ex experientia patet, non omnes homines ultimum finem, praecipue in praxi, in eodem objecto reponunt, nam quidam reponunt ultimum finem in divitiis, quidam in honoribus, quidam in potestate, alii in voluptate etc., in quibus omnibus non potest consistere ultimus finis et beatitudo, nam ultimus finis est unus secundum speciem. Sed hoc melius patet ex dicendis in sequenti capite.

## Caput III.

### De objecto beatitudinis

228. **Ratio capitis.** — Obstendimus in praecedenti articulo existere aliquem ultimum finem, qui unus est secundum speciem, in quo consistit humanae naturae seu omnium hominum perfectio, dicendum est ergo de natura ultimi finis omnium hominum, et de natura ultimae perfectionis, quae est ipsa possessio ultimi finis. De ultimo fine in praeseuti capite, de possessione ultimi finis in sequenti dicemus.

229. **Beatitudo objectiva, et beatitudo formalis.** — Ultimus finis humanae naturae, quem existere realiter probavimus (n. 227) extra intellectum, dicitur *beatitudo objectiva;* est enim objectum in quo felicitas seu beatitudo *formalis* consistit: beatitudo autem *formalis* est ipsa *adeptio,* seu consecutio, sive possessio beatitudinis objectivae.

230. **Quaestio.** — Quaestio movetur in praesenti capite de beatitudine objectiva; quaeritur enim in quo consistat.

231. **Sententiae philosophorum circa beatitudinem objectivam.** — Omnes philosophorum sententias referre, in quo consistat hominis beatitudo, laboriosum, ne dicam impossibile, esset. Marcus Varro ut S. Augustinus ait, advertit; licet omnes philosophos, qui ipsum praecesserunt, constituerint beatitudinem in aliquo bono animi, vel corporis, vel in bono utriusque, tamen ita divisos esse in hac quaestione, ut ipsemet, adhibens quasdam differentias, ad ducentas octoginta octo sectas, non quae jam essent, sed quae esse possent, facillime perveniret.

232. **Conditiones requisitae ad objectum beatitudinis.** — Conditiones requisitae ad objectum beatitudinis ad duas reducuntur; nam cum objectum beatitudinis sit ultimus finis, requiritur 1.° quod sit tale bonum, ut non sit ordinabile ad aliud bonum, in quo indigeat quietari voluntas, sed per seipsum quietet plene voluntatem; 2.° conditio, quae ex prima consequitur, est quod excludat omne malum non solum praesens, sed etiam futurum; nam secus voluntas aliud bonum ultra ipsum appeteret, per quod excluderetur malum, neque plene quiesceret in bono habito, neque proinde haberetur beatitudo et plena felicitas.

233. **In quo consistat beatitudo objectiva, seu quid sit objectum beatitudinis determinatur.** — Quamvis multae sint sententiae philosophorum circa objectum beatitudinis, tamen in hoc omnes conveniunt, quod adsignent aut bonum corporis, aut bonum animae, aut bonum utriusque simul; igitur paucis conclusionibus possunt refutari falsae philosophorum sententiae, ut tandem statuatur vera sententia.

Conclusio I. — *Objectum beatitudinis non potest esse bonum corporis.*

Haec conclusio praecipue est contra epicureos, contra sensistas, positivistas, materialistas etc., qui reponunt beatitudinem in aliquo bono corporis, e. g. in voluptate.

*Prob.* Bona corporis aut sunt exteriora, seu extrinseca ipsi corpori, ut e. g. *divitiae* sive naturales, ut cibus, sive artificiales, ut pecunia; aut sunt intrinseca ipsi corpori. Atqui neque bona exteriora seu extrinseca, neque bona intrinseca ipsi corpori, possunt esse objectum beatitudinis, seu id in quo consistit beatitudo. Ergo beatitudinis objectum non potest esse bonum corporis. *Prob. minor:* Ad rationem beatitu-

dinis objectivae duae conditiones requiruntur : 1.ª est quod ipsa beatitudo objectiva, quae dicitur objectum beatitudinis, non sit ordinabilis ad aliud bonum, sed per se expleat appetitum totaliter; et 2.ª quod excludat omne malum, non solum praesens, sed etiam futurum, ita scilicet, ut nihil mali accidere possit ei, qui tale objectum possidet. Atqui hae duae conditiones desunt cuique bono corporis sive extrinseco, sive intrinseco, nam bonum extrinsecum, ut sunt divitiae, ad bonum interius ipsius corporis ordinatur, et insuper non excludit omne malum ab homine, praecipue ignorantiam, morbos, aerumnas, mortem etc.; bona etiam interiora corporis ordinantur ad aliud bonum, videlicet ad bonum animae, cum corpus sit propter animam ; est enim veluti ejus instrumentum ; et insuper neque bona interiora corporis, quomodocumque possideantur, excludunt omne malum, neque excludere possunt, ut dictum est de bonis exterioribus. Ergo neque bona exteriora, neque bona interiora corporis possunt esse objectum beatitudinis.

Conclusio II. — *Objectum beatitudinis, seu beatitudo objectiva non consistit in bono animae.*

*Prob.* Bonum animae aut est ipsa anima, aut aliquid ejus. Atqui neque ipsa anima, neque aliquid ejus potest esse objectum beatitudinis. Ergo objectum beatitudinis non potest esse bonum animae, seu beatitudo nequit consistere in bono animae. *Prob. minor:*

1.º *Anima ipsa non est objectum beatitudinis:* quia secus ipsa anima sufficeret ad hoc, ut quis esset beatus, quod est falsissimum. Insuper objectum beatitudinis non est ordinabile ad aliud bonum, et ideo est ultimum et perfectissimum bonum ; consequenter non est in potentia in se spectatum, sed in actu; ipsa autem anima in se spectata est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et de po-

tentia virtuosa actu virtuosa, potentia autem ad actum ordinatur, sicut ad finem. Objectum beatitudinis excludit etiam omne malum; anima autem in se spectata non excludit omne malum, ut patet intuenti.

2.° *Aliquid animae non est objectum beatitudtnis:* nam aliquid animae est bonum particulare; voluntas autem est boni universalis, et ideo ipsa per aliquid animae quietari non potest: non ergo anima habere potest rationem ultimi finis, in quo voluntas quiescit, sicut in solo objecto beatitudinis.

234. **Corollarium.** — Beatitudo seu objectum beatitndinis non potest esse neque gloria humana, neque honor, neque potestas etc., nam haec omnia sunt bona particularia, et proinde nequeunt quietatare appetitum, qui est voluntas, cujus objectum est universale bonum; unde neque ipsi voluntati sufficiunt bona particularia propter eorum deficentiam, neque excludunt omne malum, sive fiat sermo de malo physico sive de malo morali: unde quandoque vitiosi homines magis honorantur quam virtuosi; sicut etiam potestate etc. donantur.

Conclusio III. — *Objectum beatitudinis non potest esse nisi bonum infinitum et increatum, quod Deus est.*

*Prob.* Objectum beatitudinis oportet quod sit tale, ut sufficiat ad quietandum totaliter appetitum intellectivum, qui est voluntas. Atqui nonnisi bonum infinitum et increatum, quod est Deus, est sufficiens ad quietandam plene et perfecte voluntatem. Ergo objectum beatitudinis non potest esse nisi bonum infinitum et increatum, quod Deus est. *Prob. minor:* Sicut objectum intellectus est universale verum, ita objectum voluntatis est universale bonum, idest quidquid apprehendere potest intellectus sub ratione boni (n. 82). Ergo voluntas quietari perfecte non potest, nisi per possessionem universalis boni. Atqui

universale bonum possideri non potest, nisi ipse Deus possideatur, in quo solo omne bonum continetur, cum omnia alia praeter ipsum sint bona particularia. Ergo solus Deus est sufficiens ad quietandam plene et perfecte voluntatem.

2.° Objectum voluntatis est bonum et finis, non hoc, vel illud, sed in genere. Ergo voluntas quietari plene non potest nisi in eo, qui habet ita rationem finis, ut nullo modo habeat rationem medii ad finem. Atqui solus Deus ita habet rationem finis, ut non habeat rationem medii ad finem. Ergo solus Deus potest quietare plene et perfecte voluntatem; et ideo solus Deus est objectum beatitudinis.

235. **Observatio.** — Deus tripliciter cognosci potest: 1.° ex effectibus per cognitionem abstractivam et per principia nota ex naturali lumine intellectus; 2.° per fidem, quatenus Deus nobis de seipso quaedam revelavit; 3.° per cognitionem intuitivam seu facie ad faciem, ut videtur a beatis. Unde potest etiam distingui triplex consecutio, seu possessio Dei, et ideo triplex beatitudo: quia tamen 2.ª est via ad tertiam, ideo, secunda praetermissa, dico quod beatitudo duplex distinguitur, idest beatitudo naturalis, et beatitudo supernaturalis. Objectum primae beatitudinis est Deus, ut cognitus per lumen naturale intellectus, idest cognitus ex effectibus cognitione abstractiva: objectum secundae est ipsemet Deus, ut cognitus cognitione intuitiva et directa, prout est in se. — Haec secunda beatitudo perfectissima est, et nonnisi ex gratia naturae creatae convenit, ex eo scilicet, quod natura intellectualis a providentia divina ex speciali beneficio est ordinata, seu elevata ad Deum cognoscendum et possidendum, prout est in se, tamquam ad ultimum finem, unde fini naturali finis supernaturalis ex Dei beneficio est substitutus; neque

proinde nunc possibile est Deum consequi, ut objectum beatitudinis plene quietans voluntatem per lumen naturale intellectus ex effectibus ejus, ut docet Ecclesia catholica.

## Caput IV.

### De beatitudine formali

236. **Quaestio.** — Hucusque locuti sumus de beatitudine objectiva, seu de objecto beatitudinis: nunc inquiritur de beatitudine formali, quae est ipsa consecutio, seu adeptio, sive possessio beatitudinis objectivae. Igitur quaeritur quid sit beatitudo formalis, quae proprie beatitudo dicitur, seu quaeritur in quo consistat formaliter ipsa felicitas, quae est perfectio ultima humanae naturae.

237. **Sententiae.** — Variae sunt philosophorum sententiae in adsignanda natura beatitudinis; nam quidam dicunt beatitudinem formalem, quae est ipsa adeptio summi boni consistere in eo, quod divinitas illabitur in mentem beatorum: alii dicunt consistere in habitu deificante; quidam eam reponunt in intellectione Dei increata, quae ita communicatur intellectui creato, ut intellectus per ipsam intellectionem increatam Deum intueatur. Scotus reponit beatitudinem in actu voluntatis diligentis Deum; alii reponunt in actu intellectus et voluntatis simul. S. Thomas autem docet beatitudinem formalem consideratam quoad essentiam, seu essentialiter consistere in actu intellectus cognoscentis Deum.

238. **Advertenda.** — S. Thomas distinguit essentiam beatitudinis ab iis, quae ipsam beatitudinem comitantur, non negat plura comitare ex necessitate

beatitudinem, et ea quae beatitudinem comitantur ad beatitudinem, seu ad statum beatitudinis pertinere: sed negat solummodo ea esse de essentia, quasi constitutiva beatitudinis, sicut, si quis diceret quod intellectus et voluntas etc. pertineant ad essentiam hominis et quidem inseparabiliter, non tamen quod sint essentiae hominis constitutiva. Omnia ergo, quae sunt in beatitudine permanenter, pertinent ad statum beatitudinis, non tamen ad essentiam, quasi essentiae beatitudinis constitutiva. His positis sit:

Conclusio I. — *Beatitudo formalis non consistit in habitu deificante, neque in illapsu divinitatis.*

*Prob.* Beatitudo formalis est ultima perfectio naturae intellectualis, quae importat consecutionem finis ultimi. Atqui habitus deificans aut illapsus divinitatis non est ultima perfectio naturae intellectualis, quasi importans consecutionem ultimi finis, nam consecutio finis est ultima perfectio cujuslibet habitus. Ergo beatitudo formalis non consistit in habitu deificante.

Conclusio II. — *Beatitudo formalis non est intellectio increata animae humanae communicata.*

*Prob.* Beatitudo, cum sit ultima perfectio humanae naturae, non potest esse nisi operatio vitalis illius; nam ultima perfectio cujuslibet rei est ejus operatio, quae dicitur actus secundus. Atqui repugnat quod actio increata sit operatio vitalis humanae naturae; nam secus humana natura viveret vita increata formaliter in actu secundo per operationem; et ideo viveret etiam vita increata in actu primo, idest in sua essentia, cum actus secundus primum supponat: hoc autem absurdum est, et panteisticum. Ergo beatitudo formalis humanae naturae non est intellectio increata animae humanae communicata.

Conclusio III. — *Beatitudo consistit in operatione intellectivae partis.*

*Prob.* Beatitudo est ultima perfectio hominis, inquantum est homo. Atqui ultima perfectio cujuslibet naturae in ejus nobilissima operatione consistit, cum operatio sit perfectio cujuslibet naturae et multo magis ejus nobilissima operatio, cum aliae operationes ad nobilissimam ordinentur. Ergo beatitudo hominis consistit in nobilissima operatione humanae naturae, quae esse non potest nisi operatio intelle ctivae partis.

Conclusio IV. — *Beatitudo considerata quoad suum constitutivum essentiale, formaliter consistit in operatione intellectus, quae est intelligere.*

*Prob.* Beatitudo essentialiter considerata consistit in operatione intellectivae partis. Ergo aut in operatione intellectus aut in operatione voluntatis: nulla enim operatio, praeter has duas, datur in parte intellectiva. Atqui beatitudo essentialiter considerata nullo modo consistere potest in actu voluntatis. Ergo consequens est quod consistat in sola operatione intellectus. *Prob. minor:* Beatitudo essentialiter considerata est ipsa consecutio seu ipsa adeptio summi boni; consecutio autem, aut adeptio summi boni ad voluntatem nullo modo pertinet; nam actus voluntatis aut est *desiderium* et hoc non importat consecutionem, cum sit de bono futuro nondum habito, aut est *spes,* quae est de bono etiam nondum habito, aut est *delectatio* sive *fruitio,* et hujusmodi actus non potest esse nisi de bono jam possesso, et ideo supponit consecutionem sive possessionem. Ergo per nullum actum voluntas consequitur ultimum finem, seu objectum beatitudinis.

2.° Objectum beatitudinis est intelligibile bonum.

Atqui bonum intelligibile non potest fieri praesens, nisi per actum intellectus, qui ipsum intelligendo intelligibiliter consequitur. Ergo objecti beatitudinis *consecutio,* quae est ipsa beatitudo formalis, nonnisi in operatione intellectus consistit.

239. **Corollaria.** — I. Beatitudo *essentialiter* consistit in actu, quo intellectus Deum cognoscit, idest in cognitione Dei: *consequenter* autem consistit in Dei dilectione, quae Dei cognitionem consequitur.

II. Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis *concomitanter:* nam ex hoc ipso, quod homo Deum cognoscit modo perfecto, naturaliter ipsum diligit, sicut primum principium et ultimum finem; et ideo amat, quidquid amat, subordinate ad Deum; nam dilectio in hypothesi a Deo incipit, qui est ratio diligendi alia et ut talis diligitur a videntibus ipsum.

III. Nullus potest in hac vita esse perfecte beatus, quia in hac vita nullus potest Deum perfecte cognoscere: insuper in hac vita non omnia excluduntur mala, quae certe excludunt perfectam beatitudinem.

IV. Potest tamen homo consequi aliqualem imperfectam beatitudinem, quae est perfectae beatitudinis initium, et quasi via ad ipsam: nam homo potest Deum aliqualiter cognoscere ex effectibus cognitione naturali, et etiam per fidem cognitione supernaturali, licet imperfecte et per speculum in enigmate. Sed in Dei cognitione et dilectione consistit beatitudo. Ergo in cognitione et dilectione Dei imperfecta consistit quaedam resonantia beatitudinis perfectae, quae dici potest beatitudo imperfecta.

V. Ad beatitudinem imperfectam, quae haberi potest in hac vita, requiruntur etiam bona exteriora, non tamen quasi de essentia beatitudinis, sed quasi *instrumentaliter* deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis: indiget enim homo in hac

vita necessariis corporis, tam ad operationem vitae contemplativae, quam etiam ad operationem vitae activae.

VI. Ad beatitudinem imperfectam hujus vitae habendam homo indiget etiam amicis, nam beatitudo hujus vitae consistit in operatione virtutis, idest in bene agendo, ad bene agendum autem homo indiget amicis, 1.° ut eis bene faciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, 2.° ut ab eis in benefaciendo juvetur.

## Caput V.

### De voluntario et involuntario

240. **Ratio capitis.** — Agentes de actibus humanis, de quibus philosophia moralis occupatur, incipiendum est ab eo quod in eis praecipuum et fundamentale est, idest a voluntario.

241. **Actiones a voluntate elicitae.** — Actio elicita ab aliqua potentia ea dicitur, quae a potentia ipsa procedit et in ipsa subjectatur, sicut *visio*, quia a visu procedit et in visu subjectatur, ideo dicitur elicita a visu, eadem ratione imaginatio dicitur actio elicita ab imaginatione, intellectio ab intellectu et volitio a voluntate.

242. **Multiplex est actio elicita a voluntate.** — Actiones elicitae a voluntate sunt: *Intentio*, *electio consensus*, *usus*, *fruitio*. *Intentio* et *fruitio* respiciunt finem, reliquae respiciunt ea, quae sunt ad finem, idest media.

*Intentio* nihil est aliud, quam volitio finis inclusa, aut implicite, aut explicite in electione mediorum, sicut in actu volendi medicinam includitur actus volendi sanitatem, voluntas enim fertur in medicinam propter

sanitatem volitam, vel intentam. *Electio* est praeacceptio unius prae alio; hic actus supponit indifferentiam et libertatem et est actus voluntatis, cum respiciat bonum (n. 100), sed non potest esse nisi circa media, non autem circa finem, nisi finis induat rationem medii. *Electio* supponit *intentionem finis*, et inquisitionem mediorum, et judicium discretivum de mediis aptioribus ad finem consequendum. — *Consensus* est voluntatis adhaesio iisquae ab intellectu censentur utilia ad finem consequendum. *Consensus* est de mediis, sicut et *electio*, tamen differt ab electione; nam electio semper est inter plura, quorum unum accipitur, aliud rejicitur; consensus autem importat simplicem adhaesionem rei, quae accipitur. Consensus, qui est actus voluntatis, supponit in voluntate dominium. — *Usus* est actus, quo voluntas applicat aliquid vel ad agendum, vel ad aliquam rem. *Fruitio* est amor seu delectatio, qua voluntas inhaeret alicui rei propter ipsam rem; unde est de ultimo fine et est quies voluntatis.

243. **Quid sit actus imperatus.** — Actio imperata ab aliqua potentia ea dicitur, cujus talis potentia est principium; sed non subjectum.

Quod voluntas possit esse principium movens in ordine ad alias hominis potentias patet ex facto: voluntas enim habet dominium actionum exteriorum membrorum, potest applicare intellectum ad hoc, vel illud objectum intelligendum, et ipsum divertere ab objecto, vel etiam applicare ipsam imaginationem ad objecta repraesentanda etc. et generatim habet dominium omnium actuum sensitivae partis; potest enim applicare eam ad agendum (cf. n. 80).

244. **Actus imperans et actus imperatus.** — Alius est physice loquendo actus imperatus et actus imperans, seu imperium, nam actus imperans est elicitus a voluntate, actus imperatus est ab alia facul-

tate. Tamen moraliter considerantur ut unus actus; et ratio est quia moralitas in actibus imperatis non est, nisi quatenus sub dominio voluntatis sunt, et ideo quatenus sunt imperati a voluntate.

245. **Definitio voluntarii.** — Voluntarium definitur *quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis.* Proprie tamen loquendo voluntarium est quod procedit a cognitione intellectiva finis.

246. **Voluntarium perfectum et imperfectum.** — Voluntarium perfectum illud dicitur quod procedit a principio intrinseco cum finis cognitione scilicet, quae habetur, cum cognoscitur finis et proportio mediorum cum fine. Si autem aut ratio finis, aut proportio mediorum cum fine non cognoscatur, voluntarium est imperfectum.

247. **Voluntarium necessarium et liberum.** — Voluntarium aliud est *necessarium,* aliud *liberum.* Necessarium est, quod cum cognitione determinata ad unum, liberum est quod procedit a principio intrinseco, sub indifferentia cognitionis, sive judicii.

248. **Voluntarium directum et indirectum.** — Voluntarium *in se,* vel *directum* illud dicitur, quod positive et immediate et per se est a voluntate intentum, ut cum quis eligit scribere; voluntarium *in causa,* seu indirectum est illud, quod positive, immediate et per se non intenditur, sed aliquid intenditur, ex quo necessario illud consequitur; ut cum quis ad venationem die festo procedit, ex quo impeditur a sacro audiendo. Ad hoc voluntarium indirectum tres conditiones requiruntur 1.ª ut causa voluntarie posita non breviter et remote, sed proxime et efficaciter influat in effectum; 2.º ut effectus potuerit praevideri; 3.º ut debuerit praevideri.

249. **Voluntarium positivum et negativum.** — *Voluntarium* aliud est *positivum,* et est positio actus

voluntatis circa aliquid faciendum, vel non faciendum, ut *velle* audire sacrum, *velle* non audire sacrum. Voluntarium *negativum* est privatio, sive omissio actus positivi, ut non *velle audire sacrum*. Simplex *non velle* habetur etiam, cum quis non cogitat de aliquo, tamen supponit volitionem alicujus, ex quo aliqua omissio consequitur.

250. **Quaestio.** — Quaeritur an sit aliqua ignorantia, quae causet involuntarium.

Conclusio I. — *Ignorantia concomitans non facit involuntarium.*

*Prob.* Ignorantia, quae non facit ut effectus sequens non sit contrarius voluntati non facit involuntarium. Sed ignorantia concomitans non facit, quod effectus ab aliquo procedens non sit contrarius voluntati; ergo non causat involuntarium. *Prob. minor:* Voluntas concomitans ea dicitur, quae est de eo, quod voluntas actualiter agit, tamen voluntas est in tali dispositione, ut si sciret, quod actualiter ignorat, ageret eodem modo ac ignorans agit, ut si quis quaerens hostem occidere, et putans occidere cervum, nesciens ipsum esse hostem, occidat hostem, occisio hostis non est contra voluntatem, licet actualiter non sit causata a voluntate.

Conclusio II. — *Ignorantia consequens non causat involuntarium.*

Haec ignorantia consequens est duplex: 1.° directe volita, ut cum quis directe vult ignorare legem ut liberius peccet, et dicitur affectata: 2.° indirecte volita, ut cum quis non curat acquirere cognitionem, quam debet habere; ut e. g. medicus, aut confessarius circa proprium officium; haec ignorantia, si est ex gravi negligentia, dicitur etiam *supina,* vel *crassa.*

*Prob. concl.*: Qui vult causam vult etiam effectum ex ea sequentem, qui proinde est voluntarius sive di-

recte sive indirecte. Atqui ignorantia consequens, ex qua sequitur transgressio legis, est volita. Ergo ipsa non causat involuntarium simpliciter loquendo.

III. *Ignorantia antecedens causat simpliciter involuntarium.*

*Prob.* Ignorantia antecedens non est volita neque in se, neque in causa: ergo neque effectus ex ea sequens est volitus, ergo talis effectus est involuntarius, et sic ignorantia antecedens est causa quare actus sit involuntarius. Ut si quis, adhibita debita diligentia, quae potest adhiberi, seu qua homo fit moraliter certus, quod nullus transit per viam, proiciens lapidem casu occidit hominem transeuntem, involuntarie occidit.

## Caput VI.

### De iis quae influunt in voluntarium ex parte passionum

251. **Quid sint passiones.** — Diximus (n. 54) passiones esse quosdam motus appetitus sensitivi, et recensuimus quinam sint hujusmodi motus et quomodo se habent inter se, ideo in praesenti ab his explicandis abstinemus ne actum agamus, solummodo considerabimus eas in ordine ad voluntarium movendo diversas quaestiones.

252. **Quaestiones.** — Licet principium proximum operationis voluntatis et passionum sit diversum, nam operationis voluntatis est voluntas, passionum est appetitus sensitivus, tamen utraeque actiones sunt ab eodem principio, quod est anima, ideo quaeritur an passiones influant in voluntarium, et qua ratione. Quaestiones, quae moventur in praesenti, sunt circa concupiscentiam et timorem sive metum.

253. **Advertenda.** — Sensus non potest agere in voluntatem directe ipsam applicando ad actionem, sicut voluntas movet potentias omnes, sed potest indirecte in ipsam agere, sive *subjective,* quatenus cum una potentia animae est intensa impedit aliam, vel in parte, vel in toto; hoc patet ex facto: alio modo *objective,* quia scilicet si objecta non exhiberentur appetitui sensitivo, et si ipsum non afficerent inordinate, *voluntas* non traheretur ad talia objecta, vel non retraheretur a suo. Unde ad actum appetitus sensitivi sequitur motus voluntatis.

254. **Duplex consideratio concupiscentiae respectu voluntatis actus.** — Concupiscentia potest considerari dupliciter; 1.° ut antecedit actum voluntatis, et sic dicitur antecedens; 2.° ut actum voluntatis subsequitur et sic dicitur *consequens.*

Conclusio I. — *Concupiscentia antecedens* 1.° *auget voluntarium, sed* 2.° *minuit et quandoque destruit liberum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Concupiscentia antecedens est actus appetitus sensitivi praeveniens ipsam rationem et inclinans vel trahens ipsam rationem et voluntatem ad ipsum objectum appetitus sensitivi: unde voluntas ex nolente fit volens tale objectum, et si ipsa aliqualiter ex se se velit tale objectum, magis inclinatur ex concupiscentia; et ideo concupiscentia auget voluntarium.

*Prob.* 2.ª *pars: Liberum* est: actus procedens a voluntate deliberata per rationis judicium, quatenus voluntas agit ex se se, ut domina sui actus. Ergo quanto magis ratio et voluntas agit ex se se, eo magis erit liber actus: sed ratio et voluntas agens ex passione non agit ex se se ita perfecte, sicut cum agit sine passione. Ergo concupiscentia minuit liberum; et quandoque destruit ipsum, scilicet quando totaliter impedit usum rationis, sicut in his qui propter amorem insaniunt.

Conclusio II. — *Concupiscentia consequens non minuit liberum, sed auget voluntarium.*

*Prob.* Effectus non potest minuere causam. Sed concupiscentia consequens comparatur ad liberum actum et voluntarium, ut effectus ad causam, nam ipsa excitatur ab actu voluntatis liberae. Ergo non minuit liberum, imo auget voluntarium, quia ipsa magis inclinat ipsam voluntatem in actum.

255. **Metus notio.** — Metus definitur: *animi dejectio ex malo apprehenso ut terribili et imminente et non vitabili* seu: *instantis periculi causa mentis trepidatio.* Si malum imminens sit gravis, metus est gravis, ut si imminerent *mors, infamia* etc. et dicitur cadens in constantem virum, quia etiam constantes viri solent hujusmodi malis commoveri. Metus est levis si malum imminens sit leve.

256. **Advertenda.** — Adverte quod timor potest esse relative gravis e. g. respectu puellae aut pueri et levis respectu viri. Adverte etiam quod aliqua actio potest esse cum metu, licet non ex metu, ut cum quis furatur timens ne subripiatur a Domino; et potest esse ex metu, vel tamquam a causa totali, ut si quis proiciat merces in mare ad evitandum periculum mortis; vel ut a causa partiali, ut si quis agat ex *metu,* sed ageret etiam si metus non adesset, licet non cum tanta efficacia.

Conclusio. — *Actio facta ex metu, ut a causa totali, est simpliciter voluntaria, quamvis secundum quid seu hypothetice sit involuntaria.*

*Prob.* Illud est simpliciter voluntarium, quod a voluntate procedit ad obtinendum finem. Sed actio, quae est ex metu, a voluntate procedit ad obtinendum finem. Ergo actio facta ex metu est simpliciter voluntaria. *Prob. major:* Qui agit ex metu ad obtinendum finem, vult finem simpliciter, et ideo simpliciter vult id quod

requiritur ad obtinendum finem, ut e. g. qui proicit merces in mare ad conservandum vitam, vult simpliciter conservare vitam, ut finem, et ideo simpliciter et absolute loquendo vult etiam projectionem mercium in mare ut vitam conservet. Tamen si posset obtinere finem sine projectione mercium, nollet proicere merces, sed vellet merces servare; et ideo secundum quid sive hypothetice, hujusmodi actio est involuntaria, vel contra voluntatem.

257. **Advertenda.** — I. Adverte quod quidam contractus facti ex metu sunt nulli ex lege positiva, quae irritat talem actum, ut e. g. matrimonium contractum ex metu gravi: sicut etiam promissio aut dotis solutio, aut jurisdictio, aut electio praelatorum, vota solemnia etc. nulla sunt, si fiant ex metu gravi. Attamen si promissioni addatur juramentum, servari debet ob Dei reverentiam; potest tamen fieri recursus ad superiorem, qui potest ea relaxare ex juxta causa.

II. Passiones in se sumptae, neque bonae sunt, neque malae moraliter; sunt tamen bonae aut malae prout subiacent in homine rationis et voluntatis imperio, ratio primae partis est quod passiones nihil aliud sunt, quam quidam motus appetitus sensitivi, qui caret moralitate, cum non habeat dominium suarum operationum, sicut moralitate carent motus sensitivi in brutis animantibus, nam eadem est ratio. Ratio secundae partis est, quod appetitus sensitivus in homine subiacet imperio rationis et voluntatis, et ideo motus ejus possunt esse boni, vel mali secundum quod aut imperantur a voluntate, vel non impediuntur.

## CAPUT VII.

## De moralitate seu de bonitate et malitia actuum humanorum

258. **Bonum et malum in actionibus humanis.** — Sicut in rebus omnibus bonum et malum considerantur ex eo, quod res habent, vel non habent plenitudinem essendi secundum quod *esse* natum est competere propriae naturae, ita etiam bonum et malum considerantur in actionibus humanis, secundum quod actiones humanae habent plenitudinem essendi secundum propriam naturam actionum humanarum. Unde actio humana, quae non habet plenitudinem essendi secundum propriam naturam, dicitur simpliciter mala, utpote deficiens a proprio esse: dici tamen potest bona secundum quid, idest, ut entitas est.

CONCLUSIO I. — *Actus humani dicuntur esse boni, vel mali moraliter ex eo, quod sunt rectae rationi conformes, aut difformes ab ea.*

*Prob.* Actus humani ideo dicuntur humani, quia a voluntate procedunt secundum quod voluntas a ratione dirigitur per exhibitionem boni. Ergo actus humani sunt recti ex hoc, quod voluntas dirigitur a ratione *recta* in agendo, non autem voluntas *recte* dirigitur a ratione, nisi actus sint conformes *rectae* rationi. Ergo actus humani sunt recti secundum quod rectae rationi sunt conformes, non sunt recti si a recta ratione sunt difformes. Atqui actus humani recti sunt boni moraliter, actus humani non recti sunt mali. Ergo actus humani sunt boni vel mali prout sunt vel rationi rectae conformes, vel difformes ab ea.

259. **Corollaria.** — Ergo moralitas actionum humanarum constituitur per ordinem ad rationem; ita scilicet quod ex ordine conformitatis ad rectam rationem actus humanus dicitur bonus, et ex ordine difformitatis ad rectam rationem dicitur malus.

260. **Quaestio.** — Quaestio solvenda proponitur de criterio, seu de norma moralitatis suprema. Haec quaestio affinis est quaestioni de supremo criterio veritatis, de quo in logica sermo nobis fuit (I, n. 200). Circa supremum criterium veritatis variae sunt philosophorum sententiae. Ad tres tamen reducuntur; cum ipsum vel reponant in aliquo extrinseco, vel in aliquo subjectivo, vel in aliquo objectivo.

261. **Sententiae reponentes supremum criterium moralitatis in aliquo extrinseco breviter exponuntur et refelluntur.** — 1.ª sententia eorum, qui reponunt supremum veritatis criterium in aliquo principio extrinseco, docet ipsum consistere in consensu communi, seu in consuetudine populorum. Hanc sententiam tenuit Saint Lambert (1717-1803) inter recentiores; inter antiquos autem Carneades. Actio ergo in hac sententia est bona, vel mala ex eo quod opinio publica ipsam approbat, vel reprobat.

2.ª sententia reponit criterium supremum moralitatis in lege sive in auctoritate civili. Hanc sententiam docuit Hobbesius.

3.ª sententia, quam docuit Puffendorfius, normam moralitatis reponit in libera Dei voluntate.

Conclusio I. — *Neque consensus populorum, neque lex civilis, neque ipsa voluntas divina potest esse norma, seu supremum criterium moralitatis actionum humanarum.*

Non negamus per hanc conclusionem quarumdam actionum humanarum moralitatem ex consensu populorum, vel ex lege civili, et multo minus ex volun-

tate divina pendere. Nam quaedam actiones ideo malae sunt et inhonestae, quia prohibitae vel ex consuetudine, vel ex lege civili, vel ex lege positivo divina. Negamus igitur omnes actiones morales ex illo triplici capite, vel ex eorum aliquo pendere.

*Prob.* 1.ª *pars.* Quaedam actiones humanae sunt bonae, vel malae ex intrinseca sua natura. Atqui quod competit alicui rei ex intrinseca sui natura neque a consuetudine populorum, neque a lege civili, neque a voluntate divina dependet. Ergo quarumdam actionum moralitas, idest bonitas vel malitia, neque a consuetudine populorum, neque a lege sive auctoritate civili, neque a voluntate divina dependet. *Maj. patet* per varia et multa exempla: Deum diligere, honorare perentes, depositum reddere, subvenire indigenti etc. sunt actiones bonae ex intrinseca sua natura; item inhonorare parentes, Deum blasphemare, occidere hominem, praecipue innocentem, privata auctoritate, adulterare, latrocinari etc. sunt actiones malae ex intrinseca sua natura. *Minor* patet; etenim tum consuetudo populorum, tum lex civilis, tum etiam Dei voluntas naturas sive essentias rerum supponunt; essentiae enim rerum pendent in proprio constitutivo ab intellectu divino, uti probavimus in Ontologia (I, n. 273).

*Confirmatur:* Ex nulla consuetudine, neque ex lege civili, neque ex ipsa voluntate libera Dei fieri potest quod actiones recensitae supra in argumentatione, ut bonae, in se acceptae sint malae, neque illae, quae recensitae sunt ut malae, sint bonae. Ergo tales actiones et similes neque ex consuetudine, neque ex lege civili, neque ex voluntate divina dependent: et ideo hae non sunt norma moralitatis.

262. **Advertenda.** — Concedimus tamen actiones omnes sive bonas, sive malas, esse tales ex aliqua

lege, quae tamen non potest esse nisi lex naturalis, prout in nobis est; quae ex lege aeterna Dei, idest in mente divina existente derivatur. Sed de lege naturali et aeterna dicetur infra.

263. **Sententiae quae normam moralitatis in aliquo subjectivo reponunt et earum refutatio.** — Sensistae normam moralitatis reponunt in sensibus: et quia sensus nonnisi voluptatis et doloris sunt capaces, ideo sequitur quod voluptas sensibilis, atque dolor sint suprema criteria moralitatis. Sunt tamen quidam inter sensistas, qui sextum sensum ab aliis quinque corporis distinguunt, quo homo, ut ipsi ajunt, sentit justum et injustum: hunc sensum dicunt esse normam moralitatis.

2.° Philosophi scholae scoticae addicti ponunt in homine aliam facultatem a sensu et a ratione distinctam, qua homo distinguat justum et injustum, actiones bonas et pravas: talem facultatem putant esse normam moralitatis.

3.° Alii tandem normam moralitatis in quadam affectione interna, sive sensibili, sive spirituali reponunt.

Conclusio. — *Supremum criterium sive norma moralitatis non potest esse aliquid subjectivum, sive ponatur ratio, sive sensus etc.*

*Prob.* Norma moralitatis non debet esse minus firma et stabilis quam norma veritatis; nam, sicut intellectus regulatur in suis actionibus a norma veritatis, ita voluntas debet regulari in suis actionibus a norma moralitatis. Atqui, ut habeatur firmitas et constantia in cognitione veritatis non ponitur aliquid subjectivum, tanquam norma veritatis et cognitionis. Ergo ut salvetur firmitas et constantia in moralitate actionum, non est ponendum aliquid subjectivum, ut norma moralitatis.

*Confirmatur:* Si facultas subjectiva sive ratio, sive sensus, sive alia ab utroque distincta ponatur norma moralitatis, cum subjective non sit una in omnibus, sed diversa in diversis, sequitur quod unusquisque, sicut habet propriam facultatem distinctam ab alio, ita habeat propriam normam. Atqui quandoque contingit, imo et saepe, quod illud quod ab uno proclamatur justum ab alio proclametur injustum: ergo illud ipsum erit simul justum et injustum, honestum et inhonestum, bonum et malum simul; nam tale dicitur ex norma, norma autem est diversa et opposita in diversis.

264. **Objectivum criterium moralitatis statuitur.** — Expositis et refutatis falsis sententiis, norma moralitatis statuenda est, quod fit per unicam conclusionem.

CONCLUSIO. — *Supremum criterium, sive norma moralitatis, non potest esse nisi aliquid objectivum; et est ipsa evidentia objectiva honestatis, vel turpitudinis actionis humanae.*

Prima pars patet ex dictis, nam si norma moralitatis, neque est aliquid extrinsecum, neque aliquid subjectivum, sequitur non posse esse nisi aliquid objectivum.

*Prob. 2.ª pars.* Cum intellectus determinetur a praesupposita veritate rei objectiva, ejus actio dicitur vera vel falsa, quia ipsa res circa quam est actio, est vera vel falsa (I, n. 104); quia ergo voluntas determinatur a bonitate rei objectiva ut cognita, etiam ejus actio erit bona vel mala, quia ipsa res, circa quam est actio ipsius, est bona vel mala. Atqui evidentia veritatis objective spectata et etiam falsitatis est norma seu criterium supremum veritatis. Ergo evidentia objectiva bonitatis et malitiae, sive honestatis et turpitudinis actionis, est norma sive supremum criterium moralitatis.

265. **Corollarium.** — Quia ergo norma moralitatis actionum humanarum, idest agendi et non agendi per voluntatem, est evidentia objectiva bonitatis et malitiae actionis, ideo sequitur quod principium primum veritatum moralium sit: *bonum est faciendum, et malum est vitandum.* Hoc enim principium inter omnia principia moralia universalissimum est, utpote ex termino transcendentali efformatum, idest ex *bono*, et ex ejus *opposito;* nullum vero aliud principium morale super transcendentali termino immediate fundatur, cum inter transcendentia nonnisi *bonum* pertineat ad ordinem moralitatis (I, n. 21). (cf. S. Th. 1-2. q. 94 a. 2. c.).

## Caput VIII.

### De facultate cognoscitiva moralitatis

266. **Duplex consideratio actionum humanarum.** — Actiones humanae possunt considerari in generali, sicut si dicam : bonum est faciendum, malum vitandum, parentes sunt honorandi, furtum est malum; 2.° possunt considerari in particulari sicut: Parentes nunc a me sunt honorandi, haec res aliena non est auferenda. Utrasque actiones cognoscit intellectus, quia habent rationem veri, sed secundae non cognoscuntur nisi vi cognitionis moralitatis actionis in generali (n. 75); et ideo per applicationem talis cognitionis.

Conclusio. — *Facultas cognoscitiva moralitatis non potest esse nisi intellectus.*

*Prob.* Cum verum quod est de transcendentibus sit objectum intellectus, oportet quod omnia, quae habent rationem veri ab intellectu cognoscantur. Sed actiones morales, sive bonae, sive malae, non cognoscuntur

ut tales nisi quatenus habent rationem veri. Ergo intellectus est facultas cognoscitiva actionum moralium.

267. **Quid est conscientia.** — Conscientiae nomine intelligitur actus intellectus, quo cognoscimus honestatem vel turpitudinem actionis in particulari operabili. Munus autem conscientiae est multiplex, videlicet; *testificari,* quatenus testificatur actionem aliquam esse bonam, vel malam moraliter; *ligare* quatenus dictat aliquid non esse faciendum; *instigare,* quatenus dictat aliquam actionem esse faciendam; *excusare,* quatenus aliquam actionem patratam dicit non esse malam; *accusare* vel *remordere,* quatenus actionem patratam dicit esse malam. Quandoque tamen *conscientia* sumitur ad designandum ipsum intellectum in ordine ad generalia principia moralitatis cognoscenda.

268. **Divisiones conscientiae.** — Conscientia dicitur *vera,* si actio in se est vera, sicut esse judicatur, est *falsa* vel *erronea,* si actio in se non est, sicut judicatur esse.

269. **Conscientia invincibiliter et vincibiliter erronea.** — Sed conscientia potest esse erronea *invincibiliter* et *vincibiliter.* Est erronea *vincibiliter*, si in ea est falsitas ex nimia praecipitantia intellectus et ex imprudentia voluntatis. Est *invincibiliter* erronea, si ex sufficienti consideratione et prudenter judicium sit prolatum.

270. **Conscientia dubia et conscientia probabilis.** — Si quis dubitet de honestate aut malitia actionis, conscientia dicitur *dubia*; si autem judicet de bonitate aut malitia actionis, cum formidine errandi, conscientia dicitur *probabilis* (cf. I, 119 et 121).

271. **Conscientia scrupulosa et conscientia perplexa.** — Conscientia, si timet ne actio sit mala, aut bona ex motivis futilibus et vanis dicitur *scrupulosa.*

Conscientia quae judicat duplicem actionem, quarum una est hic et nunc omittenda (licet indifferenter), altera facienda, esse praeceptam, aut prohibitam, et proinde nescit quid sit agendum, dicitur *perplexa.* Ut si quis assistens infirmum judicet ei incumbere officium assistendi, et audiendi Sacrum.

272. **Conscientia laxa, conscientia rigorosa et rationalis.** — Conscientia *laxa* est, quae ex levibus et ex futilibus rationibus judicat esse licitum, quod non est licitum. Quae autem per inanes rationes et subtilitates sibi et aliis vult suadere esse illicitum, quod revera non est, dicitur *rigorosa. Rationalis* est media inter utramque.

273. **Conscientia obligans, consulens, permittens.** — Conscientia dictans aliquid esse faciendum, vel omittendum dicitur *obligans.* Quae dictat aliquid esse melius, vel congruentius, dicitur *consulens ; permittens,* quae dictat aliquid, neque esse praeceptum neque prohibitum.

274. **Conscientia recta.** — Distinguunt communiter etiam conscientiam *rectam* et *non rectam ;* sed meo judicio conscientia recta non distinguitur a *vera* proprie loquendo, nisi per rectitudinem conscientiae intelligatur ipsa rectitudo voluntatis, seu ipsa conformitas voluntatis judicio intellectus de bonitate, vel de malitia actionis.

Conclusio. — *Homo semper agere tenetur ex conscientia certa circa honestatem actionis hic et nunc ponendae.*

*Prob.* Homo tenetur semper prudenter agere. Sed qui non agit cum certa conscientia de honestate actionis hic et nunc ponendae, agit imprudenter. Ergo homo semper tenetur agere ex conscientia certa.

## Caput IX.

### De Principiis moralitatis

275. **Prima bonitas et malitia in actionibus humanis.** — Actus humanus potest esse multipliciter bonus, sicut etiam malus, ut per se manifestum est; e. g. dare eleemosynam est actio bona in se spectata, sed dare eleemosynam, ut alii exemplum accipiant, vel etiam dare eleemosynam ut religio prosperetur est actio multipliciter bona. Similiter furari est actio mala, sed furari in ecclesia, vel furari aliquod instrumentum ad occidendum inimicum, est multipliciter malum. Quia tamen in bonitate et malitia multiplici alicujus actionis ordo attenditur, nam in natura multitudo sine aliquo ordine non datur, ideo determinanda est prima bonitas, aut malitia actionum humanarum.

Conclusio. — *Prima bonitas vel malitia actionis humanae desumitur ex objecto.*

*Prob.* Ita se habet actio ad proprium objectum, sicut se habent res naturales ad propriam formam, per quam in specie constituuntur. Atqui prima bonitas in rebus naturalibus attenditur ex forma, per quam in specie propria constituuntur. Ergo prima bonitas actionis humanae desumitur ex objecto conveniente. *Prob. maj.* ex eo quod sicut res naturalis constituitur in sua specie per formam propriam, ita actio constituitur in sua specie ex proprio objecto, sicut motus ex termino. Unde actio dicitur mala si ordinetur ad objectum, quod non est ei conveniens; sicut accipere rem alienam, et odisse bonum.

276. **Circumstantiae.** — Ea, quae actui conjunguntur et ei quasi adhaerent dicuntur circumstan-

tiae; hae autem septem communiter recensentur, his versiculis contentae: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Quis* designat qualitatem personae, quae operata sit, *quibus auxiliis* autem designat media vel instrumenta quibus operata sit; *ubi* designat *locum; quid* designat *effectum; cur* designat finem ab agente intentum, *quando* designat tempus. Inter has circumstantias potiores sunt circumstantia *finis*, quae designatur per verbum *cur,* et *quid* utpote attingens effectum sive substantiam actus. Ratio est quia in actibus humanis praecipuum est illud quod se tenet ex parte voluntatis deliberatae. Hoc autem est finis a voluntate specialiter intentus, et ipsum objectum voluntatis. Et ideo circumstantiae ex parte finis, idest *cur,* et ex parte objecti, idest *quid*, sunt praecipuae.

277. **Quaestiones.** — Nunc duo quaeruntur: 1.° an actio humana non solum ex objecto, de quo locuti sumus, desumat suam bonitatem vel malitiam, sed etiam ex circumstantiis; 2.° utrum actus humanus ita bonitatem aut malitiam desumat a circumstantia, ut possit suam speciem sortiri ex ea, ita scilicet ut habeat determinatam speciem bonitatis et malitiae.

Conclusio I. — *Actio humana est etiam bona vel mala ex circumstantiis.*

*Prob.* In rebus naturalibus, licet prima bonitas sicut et malitia desumatur ex principio constitutivo et specificativo ipsarum, aliqua tamen bonitas desumitur etiam ex earum qualitatibus accidentalibus, quae scilicet eis adjunguntur, idest ex iis, quae circumstant. Ergo et in rebus moralibus non solum bonitas aut malitia desumitur ex principio specificativo, idest ex objecto, sed etiam ex iis, quae actibus circumstant, seu ex circumstantiis.

Conclusio II. — *Finis, qui est circumstantia, est causa, quare actio aliqua habeat specialem bonitatem, vel malitiam.*

*Prob.* Finis, qui est circumstantia, est finis, qui est specialiter intentus a voluntate, ut cum quis pugnat non solum pro salute patriae, sed ad defensionem religionis; vel cum quis dat eleemosynam ob inanem gloriam. Atqui finis specialiter intentus a voluntate, si est bonus, addit super bonitatem actionis aliam bonitatem distinctam, et si est malus est causa, quare actio sit mala et perversa. Ergo finis, qui est circumstantia, est causa quare actio aliqua habeat specialem bonitatem, vel malitiam. *Prob. minor.* Nam si finis specialiter intentus a voluntate in actione, quae in se non est mala, est bonus, actus voluntatis est laudabilis propter talem finem, et ideo habet bonitatem ex tali fine, ut patet ex exemplo in majori adlato; si autem finis est malus, actus voluntatis est vituperabilis ob talem finem, et ideo malus.

278. **Corollaria.** — I. Unde in actione humana quadruplex bonitas potest considerari: 1.° bonitas physica; nam actus, utpote ens, est bonus, cum bonum et ens convertantur (I, n. 262). Alia bonitas est moralis, quae est triplex: 1.ª bonitas essentialis et praecipua est ex objecto; 2.ª bonitas est secundum circumstantias, quasi ex accidentibus actus; 3.ª bonitas attenditur secundum finem.

II. Si actioni desit una harum bonitatum sive ex objecto, sive ex fine, sive ex circumstantiis, dicitur mala simpliciter; res enim dicitur mala ex quocumque defectu.

279. **Circumstantiae mutantes vel multiplicantes speciem; augentes, sive aggravantes bonitatem aut malitiam.** — Circumstantiae aliae dicuntur *mutan-*

*tes* vel *multiplicantes* speciem, aliae dicuntur *augentes,* sive *aggravantes* malitiam, aut bonitatem.

Circumstantia *mutans,* aut *multiplicans* speciem, ea est, quae addit specialem ordinem ad rationem, vel pro, vel contra; sicut e. g. si furtum committatur in *loco sacro* haec circumstantia addit novam speciem malitiae, unde habetur duplex peccatum, idest contra *justitiam* et contra *religionem.*

*Aggravans* vero est, quae novum aut specialem ordinem ad rationem non addit, sed exclusive auget ipsam moralitatem actionis praesuppositam in sua specie, sicut furari in majori quantitate. *Circumstantia,* quae actionem ex objecto, vel ex se se malam venialiter, reddat malam mortaliter, dicitur *aggravans* in *infinitum;* e. g. furari libram panis ex se est veniale peccatum, sed furari *alicui* indigenti, qui sine tali libra panis in die tabesceret, esset mortale. Si circumstantia malitiam actus attenuet dicitur *minuens,* et minuens in *infinitum* dicitur si actum, qui ex se est peccatum mortale, reddat veniale.

## Caput X.

### De indifferentia actuum qui ab homine producuntur

280. **Actus indifferens explicatur.** — Actus, qui ab homine procedunt, si sint conformes rectae rationi, sunt boni moraliter, si autem a recta ratione sunt difformes, sunt mali (n. 258). Proinde actus qui neque conformitatem, neque difformitatem habent ad rectam rationem, neque boni, neque mali (si tamen dantur) dici possunt: hi actus neque boni, neque mali moraliter, dicuntur *indifferentes.*

281. **Quaestio.** — Quaeritur ergo an revera dentur actus, qui neque boni sint, neque mali moraliter, sed indifferentes.

282. **Advertenda.** — Quaestio nostra est de actibus, qui subsunt imperio rationis et voluntatis. Qui actus possunt considerari dupliciter: 1.° in sua specie praescindendo a fine, ad quem eos ordinat voluntas, et ab aliis circumstantiis; 2.° cum suis circumstantiis, idest prout de facto ab homine *individuo* procedunt, praecipue cum deliberatione rationis.

Conclusio. — *Dantur quidam actus in homine subjecti imperio rationis, qui considerati in sua specie, praescindendo a circumstantiis, sunt indifferentes, idest neque bonitatem moralem habent, neque malitiam.*

*Prob.* Sunt in homine quidam actus imperio rationis subjecti, qui in sua specie considerati, praescindendo a circumstantiis, praecipue a fine a voluntate intento, neque sunt laudabiles, neque vituperabiles, neque ordinant hominem in ultimum finem, neque ab eo abducunt. Atqui actus hujusmodi sunt indifferentes, idest neque boni, neque mali sunt moraliter. Ergo dantur quidam actus in homine imperio rationis subjecti, qui considerati in pura sua specie sunt indifferentes. *Prob. major:* levare festucam e. g., deambulare, movere lapidem, fricare barbam, neque laudabile est, neque vituperabile, si tales actiones considerentur in se exclusive, neque important in se approximationem aut elongationem sive aversionem ab ultimo fine.

283. **Observatio I.** — Actiones quae ab homine procedunt quaedam sunt secundum se moraliter bonae, utpote secundum se rationi rectae conformes, ut diligere Deum, indigentem sublevare, honorare parentes; quaedam secundum se sunt moraliter malae, utpote a recta ratione difformes ex proprio objecto, quae nunquam bene fieri possunt; e. g. blasphemia, adulterium,

furtum etc. 3.° Quaedam actiones sunt moraliter indifferentes secundum propriam speciem exclusive consideratae, utpote non includentes aliquid pertinens ad ordinem rectae aut non rectae rationis.

284. **Observatio II.** — Actiones quae sunt intrinsece malae non possunt ex aliqua circumstantia fieri bonae. Nam actiones, quae sunt intrinsece malae ex malitia intrinseca objecti tales sunt, malitia autem objecti intrinseca actioni per nullam circumstantiam auferri potest; sicut per nullum accidens auferri potest deficientia substantiae. Actiones, quae per se sunt bonae, possunt fieri malae ex aliqua circumstantia, puta ex pravo fine a voluntate intento.

Conclusio II. — *Omnis actus a deliberata ratione procedens est aut bonus, aut malus moraliter.*

Aliquis actus in sua specie consideratus abstrahendo a deliberatione rationis et voluntatis et ab aliis circumstantiis potest esse indifferens, ut probatum est. Dico ergo quod quicumque actus, si consideretur ut procedens a deliberata ratione, aut est bonus, aut malus moraliter.

*Prob.* Actus ut a deliberata ratione procedens est semper propter aliquem finem a voluntate intentum (n. 225). Atqui actus qui est propter finem a deliberata voluntate intentum aut est bonus, aut est malus moraliter, et ideo non indifferens. Ergo omnis actus in homine ut est a deliberata ratione procedens, aut est bonus, aut est malus moraliter. *Prob. minor* Actus qui est a voluntate deliberata propter finem, aut est propter finem debitum secundum rectam rationem, aut non, si propter debitum finem secundum rectam rationem, tunc actus est bonus ex bonitate finis juxta rectam rationem; si autem non est propter debitum finem secundum rectam rationem, tunc actus est malus

ex *malo fine,* nempe ex fine carente ordine ad rectam rationem.

*Obj.* Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis. Atqui dantur habitus indifferentes. Ergo etiam actus individui indifferentes.

*Resp. Conc. maj. et dist. min.* in voluntate, *nego;* in potentiis quae a voluntate moventur, si considerentur in se, *conc.* Actus, qui procedunt a voluntate elicitive, semper sunt secundum se propter aliquem finem, aut conformem rectae rationi aut difformem; et ideo etiam habitus qui generatur ex talibus actibus, aut est bonus, aut malus secundum se. Sed actus, qui ab aliis facultatibus procedunt, non sunt propter aliquem finem intentum deliberate ab ipsa facultate, a qua elicitive procedunt, sed propter finem intentum ab ipsa voluntate; et ideo non est necesse quod sint boni vel mali secundum se omnes, sed secundum quod sunt imperati a voluntate; consequenter neque habitus qui sunt in hujusmodi potentiis sunt secundum se omnes boni aut mali.

## CAPUT XI.

### De virtutibus moralibus et de vitiis

285. **De existentia habituum in voluntate humana.** — Hucusque dictum est de actibus humanis quoad eorum bonitatem vel malitiam; sed quia ex actibus generantur habitus (I, n. 352), et quidem ex actibus bonis habitus boni, ex actibus malis habitus mali, ideo de habitibus aliquid dicendum est, qui actibus bonis vel malis respondent.

CONCLUSIO. — *In voluntate humana potest esse habitus.*

*Prob.* Illud quod se habet in potentia, et indifferenter ad multa, et potest magis vel minus intense ea in se recipere, vel ea producere, potest magis vel minus disponi in ordine ad ipsa. Atqui voluntas utpote domina propriorum actuum se habet in potentia, et indifferenter ad multas operationes magis et minus intense producendas et in se suscipiendas. Ergo voluntas potest magis vel minus disponi ad operationes bonas agendas, vel malas, ideo in voluntate possunt esse diversae dispositiones ad agendum bene vel male, quae dicuntur habitus.

*Confirmatur:* Hoc autem potest etiam confirmari ex facto: nam sunt quidam homines magis vel minus dispositi, vel inclinati ad operandum bonum, vel malum.

286 **Corollarium.** Habitus, quibus homines inclinantur ad actum secundum rectam rationem, sunt boni moraliter, et quibus inclinantur ad actum contra rectam rationem sunt mali moraliter.

287. **Virtus et vitium.** — Habitus boni dicuntur *virtutes*, habitus mali *vitia:* Sic autem *virtus* definitur: *Bona qualitas mentis* (seu bonus habitus), *qua recte vivitur, qua nullus male utitur:* idest qua voluntas rectas operationes operatur; et vi cujus nullus male agit, nam virtus se habet ad bonum actum, non autem ad malum. *Vitium* ex opposito dicitur: *habitus seu dispositio firma mentis, qua male vivitur et qua nullus bene utitur.* Unde si virtuosus male agit, est quia deficit a virtute: et si vitiosus bene agit, hoc est ex bonitate naturae.

288. **Corollarium.** — Habitus auget voluntarium per se loquendo; nam ex ipso voluntas magis intense operatur; unde actus humani ex habitu procedentes *per se loquendo* sunt magis culpabiles.

Tamen per accidens contingere potest quod actio, quae est ex habitu, contrarietur *voluntati,* et sit minus

voluntaria et minus culpabilis, vel etiam involuntaria omnino, ut si quis sufficienter habitum retractaverit, et inopinato operetur vi habitus.

289. **Divisio generica virtutis.** — Virtus humana dividitur in intellectualem et moralem. *Intellectualis* est quae bene disponit intellectum ad agendum; *moralis* quae disponit appetitum; haec tamen supponit intellectum recte judicantem per virtutem intellectualem, quae dicitur prudentia, quae est circa media ad finem.

290. **Divisio virtutis moralis.** — Virtus respicit actionem et quidem bonam, ut dictum est, et ideo actio bona est materia circa quam virtus versatur. Sed actio, vel consideratur in seipsa exclusive, prout est in una persona per ordinem ad aliam; et tunc bonitas vel malitia consideratur exclusive in tali operatione secundum seipsam per ordinem ad aliam personam, et sic operatio moderatur per *justitiam,* vel partes ejus: ut e. g. *venditio, emptio* etc., vel consideratur ex parte subjecti, quatenus in ipsum influunt passiones, et sub hoc respectu bonum et malum considerantur in ordine ad ipsum subjectum, et tunc virtus est circa passiones ipsas moderando, sicut patet de *temperantia* et de *fortitudine* etc. Sed quandoque propter inordinationem passionis praetermittitur bonum virtutis in his, quae sunt ad alterum, sicut cum quis propter iram percutit hominem, et tunc corrumpitur duplex virtus: 1.° virtus ex parte subjecti operantis, ut in exemplo adlato corrumpitur *mansuetudo;* 2.° virtus quae respicit aliam personam, ut in eodem exemplo corrumpitur *justitia.*

291. **De virtutibus cardinalibus.** — Virtutes *cardinales* dicuntur ex eo quod causant praeter bonum opus, bonum operis usum: bonus autem usus operis consideratur per ordinem ad finem ultimum,

ad quem requiritur bona dispositio appetitus; et ideo virtutes *morales* dicuntur principales seu cardinales, et quia moralis virtus praesupponit *prudentiam,* ideo etiam prudentia est virtus principalis seu cardinalis. Unde virtutes cardinales quatuor recensentur, videlicet: *Prudentia, justitia, temperantia, fortitudo.* Et hoc rationabiliter ex duplici capite, 1.° ex principio *formali*, 2.° ex principio *materiali,* sive ex *subjecto:* ex principio *formali,* nam principium *formale* virtutis, de qua loquimur, est bonum rationis, quod vel consistit in *ipsa consideratione rationis,* et habetur *prudentia;* vel in hoc, quod circa *operationes* ad alterum *ponitur ordo rationis,* et habetur *justitia,* vel quod ordo rationis ponitur circa *passiones* secundum quod nos impellunt ad aliquid contrarium rationi, et habetur *temperantia,* per quam reprimitur passio: vel secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat, sicut timor periculi, et tunc ponitur *fortitudo.* Ex principio *materiali,* seu ex parte *subjecti* etiam quadruplex virtus ponitur, nam rationale per essentiam, idest intellectus, perficitur a *prudentia*, rationale per participationem, ab aliis; idest voluntas ab *justitia*, concupiscibilis a *temperantia,* irascibilis a *fortitudine.*

## Caput XII.

### De iis quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae

292. **Triplex consideratio actuum humanorum.** — Actus humani considerantur tripliciter: 1.° in ordine ad finem, ad quem diriguntur, 2.° in ordine ad liberum arbitrium, a quo efficienter producuntur, 3.° in

ordine ad aliam personam, in cujus gratiam, vel injuriam vergunt. Ex 1.° capite actus humani habent rationem rectitudinis, vel peccati; ex 2.° sequitur in eisdem actibus imputabilitas, et consequenter ratio laudabilis, vel culpabilis; ex 3.° habent actus humani rationem meriti vel demeriti.

Et quidem quod actus humani habeant rationem rectitudinis vel peccati ex eo fit manifestum, quod hoc nihil aliud significat, quam actus humanos ordinari, vel non ordinari in *debitum* finem, secundum rectam rationem; oportet autem quemlibet actum a voluntate procedentem aut ordinari aut non ordinari ad debitum finem secundum rectam rationem (n. 258).

Sed quod etiam actiones humanae homini, cujus illae, sunt jure imputentur, patet ex eo, quod homo habet dominium talium actionum, utpote a voluntate deliberata procedentium: jure autem actus imputatur agenti habenti de ipso dominium.

293. **Corollaria.** — I. Unde si hujusmodi actus sunt boni, homo incurrit laudem, si autem mali, incurrit vituperium; ideo actus humani dicuntur *laudabiles* si boni, *culpabiles* si sint mali.

II. Ex his sequitur contra Puffendorfium quod imputabilitas non constituat, sed sequatur moralitatem.

294. **Quaestio.** — His positis quaeritur an actus humanus habeat rationem meriti, vel demeriti et apud homines, ut sunt singulares personae, et apud ipsam societatem, et apud Deum.

295. **Advertenda.** — Meritum vel demeritum generatium sumptum est *ordo ad retributionem secundum justitiam. Retributio* autem debetur alicui secundum quod agit in profectum, vel nocumentum alterius; et ideo meritum dici etiam potest *ordo ad retributionem secundum justitiam* ex eo *proveniens, quod aliquid fit in alterius commodum, vel nocumentum.* Ex

hoc sequitur, quod meritum non est ad seipsum, sed ad alterum.

296. **Conditiones praecipuae ad meritum vel demeritum.** — Praecipuae conditiones ad rationem meriti generatim sumpti requisitae sunt duae 1.ª conditio est *libertas,* sine qua non est actus justitiae; 2.ª quod aliquid procedat in emolumentum vel detrimentum alterius.

297. **Meritum de congruo et meritum de condigno.** — Meritum duplex distinguitur: meritum de *congruo* et meritum de *condigno*. Meritum *de congruo* est ordo operis ad praemium, non quidem *vi operis,* sed magis ex decentia, vel amicitia vel liberalitate praemiantis ; ut cum Princeps militi generoso, praeter stipendium debitum, confert titulum nobilitatis, vel aliquid hujusmodi. Meritum de *condigno* est ordo operis ad praemium vi operis, et ideo est exigentia praemii ex justitia.

298. **Meritum de condigno ex rigore justitiae et de condigno ex condignitate.** — Meritum de condigno etiam duplex est : 1.° de condigno ex rigore justitiae, si ordo operis ad praemium non solum importet proportionem operis ad praemium, sed excludat omnem gratiam factam personae merenti a praemiante; 2.° de condigno ex condignitate, si ordo operis ad praemium importet utique proportionem operis ad praemium, sed subaudiat in persona merente aliquam gratiam ipsi factam a praemiante. Ad meritum de cendigno ex rigore justitiae requiritur ut persona merens non debeat ex peculiari contractu ponere talem actionem. Ad meritum de condigno ex condignitate requiritur ut actus acceptetur a praemiante.

Conclusio. — *Homo actibus suis potest mereri, vel demereri,* 1.° *apud homines,* 2.° *apud societatem,* 3.° *apud Deum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Meritum, vel demeritum nihil est aliud, quam ordo ad retributionem secundum justitiam proveniens ex eo, quod quis agit libere in emolumentum vel detrimentum alterius. Atqui in actibus hominis potest esse ordo ad retributionem secundum justitiam proveniens ex eo, quod homo agit libere in emolumentum, vel detrimentum alterius. Ergo homo potest mereri vel demereri actibus suis apud alios homines. *Prob. minor:* Nam Petrus e. g. potest damnificare Paulum in bonis ipsius, et sic agere in ejus detrimentum, potest etiam juvare Paulum, bona ipsius, quae forte sunt in periculo, conservando, vel alio modo. Atqui in hujusmodi actionibus est ordo ad retributionem secundum justitiam proveniens ex eo quod homo agit in detrimentum, vel emolumentum alterius; nam justitia exigit ut qui alium damnificat libere damnum illatum reparet, et qui juvat impendendo suam actionem recompensetur, secus non haberetur aequalitas.

*Prob.* 2.ª *pars:* Per hoc quod homo, e. g. Petrus, agit in detrimentum, vel emolumentum alterius hominis, agit indirecte in emolumentum vel detrimentum ipsius societatis, cum homo sit naturaliter membrum et pars societatis; et ideo apud ipsam societatem habet in suis actionibus ordinem ad retributionem secundum justitiam, idest meretur apud societatem. Adde quod homo potest agere in emolumentum vel detrimentum sui, et licet non possit mereri apud se, tamen potest mereri apud ipsam societatem, quia cum ipse sit membrum societatis ex hoc ipso, quod in emolumentum aut detrimentum sui agit, in emolumentum aut detrimentum ipsius societatis operatur. Insuper potest directe agere in emolumentum, vel detrimentum totius societatis; et etiam ex hoc capite proinde potest apud ipsam mereri vel demereri.

*Prob.* 3.ª *pars:* Imprimis probatur quod homo *po-*

*test* mereri apud Deum, non quidem ex toto rigore justitiae, sed de congruo et de condigno ex condignitate. — Ut aliquis mereatur ex congruo vel etiam de condigno ex condignitate apud suum superiorem, sufficit quod superior, licet ex se non teneatur ad conferendum praemium subdito suo pro aliqua determinata actione, ordinet sui subditi actionem ad aliquod praemium cum promissione, vel etiam sine promissione, tamen cum voluntate conferendi illud. Atqui Deus potest ordinare actiones hominis rectas ad aliquod praemium, quod ipse conferre vult operantibus. Ergo homo potest mereri apud Deum.

*Prob. quod homo de facto meretur apud Deum:* Ante probationem adverte, quod actionibus humanis non debetur *determinatum* praemium apud Deum ex propria natura, sed ex sapientia et voluntate divina. His positis sic conficitur argumentum: Societas humana, cujus Deus est institutor et principalis rector, juste a Deo administratur. Atqui si actiones humanae non essent ordinatae a Deo ad praemium suscipiendum, et ideo si non haberent rationem meriti apud Deum, humana societas sine justitia administraretur. Ergo actiones humanae habent rationem meriti apud Deum. *Prob. minor:* Iustitia enim in ipsa societate in hoc consistit, quod malum redditur malis operibus, bonis autem operibus bonum a rectore societatis; non enim rector societatis constitueret aequalitatem, si aliter operaretur; in aequalitate autem consistit justitia.

*Confirmatur:* 1.° Homo bene agendo concurrit ad manifestationem gloriae divinae licet extrinsece, et ideo agit quantum est de se in emolumentum Dei, extrinsece tamen; male autem agendo quantum est de se deturpat gloriam divinam, ad quam concurrere tenetur per honestatem actionis, et ideo agit, quantum est de se, in damnum ipsius Dei. Atqui ille qui

agit, vel etiam tentat quantum est de se agere in damnum alicujus, praecipue ejus, a quo tot beneficia accepit, demeretur apud ipsum, et e contra ille qui agit, vel etiam conatur agere in emolumentum alicujus personae meretur apud illam personam. Ergo homo demeretur actionibus malis et meretur actionibus bonis apud Deum.

*Confirmatur* 2.° Ille qui agit in emolumentum, vel in damnum societatis meretur vel demeretur apud ipsam societatem, et ideo apud rectorem societatis, cum ad ipsum praemia conferre pertineat. Atqui Deus est principalis rector societatis humanae. Ergo homo meretur, vel demeretur apud Deum.

*Dices:* Deus nihil debet homini, quidquid homo boni operetur. Ergo homo non meretur apud Deum.

*Resp. Conc. antec.* et *dist. conseq.:* homo non meretur apud Deum ex toto rigore justitiae *conc.;* de condigno ex condignitate, vel de congruo *nego.*

*Resp.* 2.° *dist. antec.* Deus nihil debet homini, si homo in se consideretur praescindendo a promissione divina *conc.;* nihil debet homini, si ipsa Dei promissio consideretur, *nego.* Deus proprie nihil debet homini, sed debet suae promissioni et sapientiae ; et sic homo apud Deum meretur, ut patet ex dictis in probatione conclusionis. Ad rem S. Thomas: « Actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis » ; unde « non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. »

## Caput XIII.

### De Actibus humanis in ordine ad eorum principium extrinsecum, seu de lege.

299. **Ratio capitis.** — Principium extrinsecum ad quod actus humani comparantur est *lex,* ideo tandem de *lege* est dicendum. Dicendum est ergo quid sit *lex* et quotuplex; unde de *lege aeterna,* de *lege naturali* et de *lege positiva* erit sermo. — Insuper dicendum est de *jure gentium* quod ex ipsa lege naturae derivatur. — In hoc capite unice de lege naturali et de lege aeterna, praemissis quibusdam de lege in genere, erit sermo; de aliis in sequentibus.

300. **Definitio legis.** — Lex a S. Thoma et communiter definitur: *Quaedam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* — Dicitur etiam ab eodem S. Doctore lex: *Dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur.* Hae duae definitiones quoad substantiam coincidunt, prima tamen explicitius tradit naturam legis.

*Explicatur definitio:* Lex dicitur *ordinatio rationis,* quia lex, licet praesupponat voluntatem, tamen essentialiter est a ratione: nam lex inducit ad agendum non physice, sed moraliter per modum intimationis, vel ordinationis, vel imperii, intimare autem, ordinare, imperare sunt actus rationis essentialiter. Dicitur *ad bonum commune:* Quia lex est mensura et regula humanorum actuum, qui de natura sua ordinantur in finem, et ideo lex ordinat et disponit de actibus in ordine ad finem consequendum, idest ad

beatitudinem, quae est finis et bonum commune omnium; hominum — insuper lex datur hominibus, praecipue quatenus vivunt in societate, ut bonum ipsius societatis obtineatur, bonum autem societatis est perfectio hominis, perfectio autem hominis ultima consistit in Dei possessione, idest in beatitudine, quae est bonum commune omnium. Unde bonum commune hujusmodi est ratio remota et ultima legis: sed virtus, quae est medium necessarium ad tale bonum consequendum, est ratio proxima.

Additur: *Ab eo qui curam habet communitatis:* quia cum lex importet ordinem, intimationem, imperium, importat, active sumpta rationem superioritatis, sicut passive subjectionem et inferioritatem; et ideo non ad personam individuam pertinet condere legem, sed ad personam publicam. Unde ractio factiva legis non pertinet ad individuum, sed ad eum, qui habet curam communitatis. Item ordinare actus ad bonum commune totius multitudinis non potest pertinere nisi ad eum, qui habet curam communitatis.

In fine ponitur *promulgata*. Quia est omnino necessarium ut lex promulgetur, ut vim obligandi obtineat; est autem *promulgatio* deductio legis in cognitionem eorum, quibus lex imponitur; nisi enim lex cognoscatur non potest habere rationem mensurae et regulae, quae applicari debet.

301. **Quaeres.** — Qualis est promulgatio requisita ut lex vim obligandi obtineat? — Respondetur: ut vim obligandi obtineat in ipsa communitate sufficit quod moraliter loquendo veniat, vel possit venire in cognitionem totius communitatis, sive mediate sive immediate. Sed hoc etiam supposito, si ab aliquo individuo invincibiliter ignoretur, vim obligandi respectu illius, saltem in conscientia, non obtinet.

302. **Corollaria.** — I. Posita lege cum sufficiente

promulgatione, sequitur in iis, quibus fertur, obligatio legem observandi, secus frustra daretur lex: obligatio ergo est primus effectus legis.

II. Lex stricte sumpta distinguitur a *praecepto,* Nam lex importat ordinem ad bonum commune; *praeceptum* est singularis applicatio ordinis illius ad singulares fines subordinatos fini communi: lex respicit finem, praeceptum media ad finem consequendum. Unde praeceptum vim habet a lege, quae a praecepto triplici ratione distinguitur: 1.° quia lex respicit communitatem, praeceptum singulares personas; 2.° lex est invariabilis, utpote bonum commune respiciens, quod semper idem est: praeceptum vero est variabile, quia respicit media, quae sunt variabilia; 3.° quia praeceptum a quovis legitimo superiori imponi potest, lex vero nonnisi ab eo, qui curam habet totius communitatis.

303. **Lex aeterna.** — In mente divina est ratio gubernationis rerum in finem, ut patet ex iis, quae dicta sunt, de providentia divina (n. 200); hujusmodi autem ratio aeterna est, nam quidquid est in Deo aeternum est, et ideo in mente divina existit quaedam lex aeterna: quae est ratio gubernationis rerum in finem existens in Deo, qui est princeps omnium. Lex aeterna ab Angelico sic definitur: *Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* Quamvis lex ad providentiam pertineat, et providentia ad legem, tamen inter se distinguuntur, et lex est veluti principium providentiae, quae a vi obligandi abstrahit, quam habet lex.

304. **De lege naturae.** — Lex naturae multipliciter dicitur. Dici potest. *Participatio legis aeternae in rationali creatura,* vel *impressio divinae rationis in mente nostra,* vel *impressio divini luminis in nobis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit ma-*

*lum,* vel: *conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis:* Existentia hujus legis naturalis ex eo quasi a priori habetur, quod si in mente divina existit ratio directiva omnium in finem, quae dicitur lex aeterna, oportet quod in ipsa creatura sit ipsa directio passive accepta, quae nihil aliud est quam quaedam *impressio* a lege aeterna causata; et ideo est *impressio* legis aeternae; et hoc maxime et proprie consideratur in homine, qui se dirigit per propriam *rationem*, in qua proinde est *impressio* rationis aeternae, per quam homo regulatur et dirigitur.

305. **Corollaria.** — Lex naturae, sicut lex aeterna, non potest esse nisi una, quia ipsa respicit bonum commune, quod est unum, sed tamen praecepta ab ea derivata multa sunt, nam praecepta sunt circa ea, quae sunt ad finem. Primum praeceptum coincidit cum primo principio moralitatis, et est universalissimum; est autem hoc: *Bonum est faciendum* et *malum est vitandum.* — Dantur etiam alia praecepta minus universalia sub hoc contenta, et ei innixa, e. g. Deus est colendus; non est furandum etc.

II. Lex naturae est una apud omnes essentialiter quantum ad prima praecepta, idest quantum ad ea, quae ratio humana per se et immediate judicat esse facienda, vel vitanda, e. g.: *Honora patrem tuum et matrem,* et: *non occides, non facies furtum* etc. Nam ratio naturaliter dictat hujusmodi esse bona vel mala.

III. Lex naturalis quoad prima principia a cordibus hominum non potest aboleri, nam talia principia dictantur ab ipsa natura, et ideo, remanente natura, remanent et principia talia. Sed quantum ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis a corde hominis aboleri, vel per falsas persuasiones, vel per praejudicia etc.; sicut apud quosdam non reputaban-

tur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam; sicut et in speculativis contingunt errores circa necessarias conclusiones.

IV. Lex naturae est ab intrinseco immutabilis: nam cum lex naturae sequatur naturam de necessitate, eodem modo loquendum est de lege naturae ac de rerum essentiis: sed essentiae rerum sunt immutabiles ab intrinseco. Ergo et lex naturae. Tamen hoc intelligendum est per subtractionem, quatenus scilicet illud quod est de lege naturae, puta a lege naturae prohibitum, numquam fieri potest licite. Tamen ipsi legi naturae potest aliquid addi per modum praecepti.

306. **Extensio legis naturalis.** — Lex naturalis, utpote vi legis aeternae, cujus est participatio, ordinata ad dirigendas actiones in finem, propter quem omne agens agit, respicit bonum hominis perfectivum, idest illa bona quae nata sunt ducere hominem in ultimum finem, et ad evitandum illud, quod natum est hominem ab ultimo fine avertere. Unaquaelibet autem res ad consequendum illud quod ducit ipsam in finem suum, praecipue ultimum, naturalem habet inclinationem, sicut habet naturalem inclinationem ad illud fugiendum, quod avertit ipsam a fine. Et ideo lex naturae in homine est ad illa omnia, ad quae homo habet naturalem inclinationem.

Conclusio. — *Lex naturae se extendit ad ea omnia, quae recta ratio apprehendit ut bona, et opere prosequenda; et ad contraria eorum, idest ad ea, quae ratio apprehendit ut mala et vitanda.*

*Prob.* Lex naturalis se extendit ad illa omnia, ad quae homo habet naturalem inclinationem et ad contraria eorum. Atqui homo; ut homo, idest ut rationalis est, habet naturalem inclinationem ad ea omnia, quae recta ratio ejus apprehendit ut bona et ut opere

prosequenda. Ergo lex naturae ad ea omnia se extendit, quae ratio humana apprehendit ut bona et ut opere prosequenda et ad eorum contraria, quae sunt mala et fugienda.

Si autem quaeras quae sint ea, quae homo per rationem rectam apprehendit ut bona, et prosequenda, et contraria ut mala et fugienda ; respondeo quod juxta triplicem inclinationem naturalem, quae est in homine sunt distinguenda tria genera bonorum et malorum. Etenim 1.° Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam, prout convenit cum aliis substantiis, inquantum scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse, secundum suam naturam: et ex hac parte recta ratio judicat esse bona ea, per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur ; et haec bona dicuntur esse de lege naturali.

2.° Inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum coeteris animalibus, et secundum hoc recta ratio judicat esse bona, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et faeminae et educatio liberorum et similia : et haec dicuntur esse de lege naturali.

3.° Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut e. g. naturalis inclinatio est in homine ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat, et ex hoc ratio recta judicat esse bona, quae ad hanc inclinationem spectant, e. g. quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, et hujusmodi dicuntur esse de lege naturae.

307. **Quaestiones.** — Nunc quaeritur de obligatione, quae est in homine observandi legem naturae ; circa quod duo determinanda sunt ; 1.° de existentia talis obligationis; 2° de origine, idest undenam tandem sit obligatio observandi legem.

Conclusio I. — *In homine existit obligatio legem naturae observandi.*

*Prob.* Existere in homine obligationem observandi legem naturae dictatur ab ipso lumine rationis naturalis directe et immediate, ut patet ex facto, et quidem in cunctis hominibus. Atqui quod dictatur esse a lumine rationis naturalis in cunctis hominibus praecipue, est omnino admittendum ut verum, non enim aliud lumen est in nobis praeter lumen naturale rationis, ad judicandum de existentia rerum. Ergo in nobis, seu in homine, vere existit obligatio observandi legem naturalem.

2.° In homine est obligatio sequendi inclinationem naturalem ad bonum prosequendum et ad malum vitandum. Atqui inclinatio naturalis ad bonum prosequendum et ad malum vitandum nonnisi per observationem legis naturalis adimpletur. Ergo in homine est obligatio observandi legem naturalem. *Prob. maj.* ex eo quod inclinatio naturalis ad bonum prosequendum et ad malum vitandum est homini impressa a Deo, ut homo ipsam sequatur, quippe est participatio legis aeternae Dei: homo autem Deo subiicitur, ac proinde ei obedire tenetur.

Conclusio II. *Origo obligationis adimplendi legem naturalem est ipsa lex aeterna, seu est ipse Deus.*

*Prob.* Ideo enim in nobis est obligatio observandi legem naturalem, quia lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in mente Dei existentis, cui omnino subiicimur et obedire tenemur. Ergo origo obligationis adimplendi legem naturalem est ipsa lex aeterna, seu est ipse Deus.

2.° Si homo legem naturalem non observat, finem suum, in quo ejus perfectio consistit, non consequitur. Atqui finis in quo vera hominis perfectio consistit est ipse Deus et solus Deus (n. 234). Ergo origo obli-

gationis adimplendi legem naturalem est ipse Deus. *Prob. maj.* Unaquaelibet res ex hoc proprium finem et perfectionem consequitur, quod juxta inclinationem suam naturalem operatur, idest juxta legem sibi naturaliter inditam.

308. **Corollaria** — I. Ex quibus sequitur evidenter, quod obligatio moralis, per se loquendo, non pendet a libera hominis voluntate; dico *per se loquendo,* quia in quibusdam, ut e. g. in voto, in promissione, ex libera voluntate primitus pendet; quatenus scilicet pendet ipsa promissio aut votum; non autem post votum etc. patratum.

II. Qui legem naturalem transgreditur Deum offendit; nam agit contra dictamen rationis, et transgreditur hoc praeceptum: *bonum est faciendum et malum est vitandum.* Dictamen autem rationis est expressio dictaminis rationis divinae, quae est lex aeterna; insuper per hoc quod illud praeceptum homo transgreditur avertitur a bono simpliciter, proinde a Deo, cui renuit subiici, sicut ultimo fini.

## Caput XIV.

### De sanctione legis naturalis.

309. **Sanctionis legis notio.** — Per sanctionem legis nihil aliud intelligitur, quam praemia et poenae a legislatore statutae pro observantibus, vel transgredientibus legem a se latam, 1.° ut servetur ordo justitiae per merita et praemia, et reintegretur per poenas, si forte per opera mala laesus est; 2.° ut homines incitentur ad bene agendum et a malo retrahantur. Igitur quaeritur an Deus apposuerit san-

ctionem legibus naturalibus a se latis pro hominum directione.

Conclusio I. — *Lex naturae necessario prae se fert divinam sanctionem.*

*Prob.* Sapiens legislator constituit ea, quae necessaria sunt, ut subditi leges suas observent; nam secus frustra leges conderet. Atqui praemia et poenae requiruntur ad hoc ut homines observent convenienter legem naturae, ut patet ex facto, nam ex praemio proposito incitantur ad bene agendum, ex poena autem terrentur a malo operando. Ergo dicendum est Deum praemia et poenas statuisse hominibus.

2.° Absurdum est ponere quod legislator sapientissimus indifferenter se habeat ad actus bonos et malos, honestos et turpes suorum subditorum. Atqui si Deus praemia actibus bonis et poenam actibus malis non statueret, indifferenter se haberet ad actus bonos et malos, honestos et turpes. Ergo Deus, utpote sapientissimus, statuit praemia et poenas.

3.° Homo actibus suis, sicut quaelibet res, consequitur finem suum, qui est bonum, imo summum bonum. Sed bonum aliquis non potest consequi nisi per actus bonos; per actus autem malos avertitur a bono, et a summo bono, idest ab ultimo fine. Cum igitur consequi summum bonum importet praemium, averti autem a summo bono, seu a fine ultimo importet poenam, sequitur quod praemium conferatur a Deo secundum legem agentibus, et poena contra legem operantibus.

Conclusio II. — *Praemium, quod observantibus legem naturalem est statutum, est consecutio ultimi finis, seu summi boni, in altera vita obtinendi; poena autem non observantibus legem statuta, est aversio ab ultimo fine sine spe illum consequendi.*

*Prob* 1.ª *pars:* Unaquaelibet res naturalis, quae se-

cundum legem seu ordinem suae naturae consentaneum operatur, finem suum consequitur, ut patet inducendo per singula, et ut etiam manifestum est ex eo, quod consequi finem nihil est aliud, quam agere recte operationes, vi quarum ad finem suum consequendum aliqua res ordinatur. Atqui inter omnes res naturales, nobilissimus est homo, qui proinde per proprias operationes tendit ad consequendum finem suum, qui nonnisi Deus esse potest (n. 234). Ergo si homo secundum legem operatur, finem suum, idest summum bonum, quod Deus est, consequitur, non autem ipsum consequitur nisi merendo, tanquam praemium. Ergo quod homini recte agenti est statutum, ut praemium a Deo est ultimis finis ejus, idest summum bonum, quod Deus est.

*Prob.* 2.ª *pars:* Homo in hac vita non potest obtinere suum ultimum finem; et tamen potest ipsum obtinere. Ergo nonnisi in altera vita obtinere potest; ergo nonnisi in altera vita statutum est praemium, quod est consecutio ultimi finis, observantibus legem.

Quoad poenam autem sequitur ex dictis; nam poena est privatio boni, ergo saltem est privatio boni quod habet rationem praemii; absurdum est enim quod rector societatis illud bonum, quod est praemium conferat et bene et male agentibus, observantibus legem et transgredientibus legem. Atqui privatio boni quod est ultimus finis, et quod est summum bonum importat aversionem ab eodem ultimo fine et summo bono sine spe illud consequendi. Ergo poena statuta transgredientibus legem est aversio et privatio ultimi finis sine spe ipsum consequendi. *Prob. minor:* Et imprimis quod privatio ultimi finis importet aversionem ab ipso, patet; quod autem haec privatio excludat spem ipsum consequendi etiam manifestum est ex eo, quod homo non dicitur ultimo fine privari

quamdiu in ipso est spes ipsum consequendi, sicut homines qui apud nos sunt, non dicuntur privari beatitudine et ultimo fine; quia sperant ipsum consecuturos.

Conclusio III. — *Transgredientibus legem naturalem, praeter aversionem ab ultimo fine, idest a Deo, aliae poenae statuuntur.*

*Prob.* Nullus est sapiens legislator, qui non statuat poenas, quae sunt contrariae voluntati eorum, qui legem transgrediuntur, secus per timorem poenarum non retraherentur a transgressione legis. Atqui aversio ab ultimo fine in iis, qui legem naturalem transgrediuntur, non est contraria voluntati, nam ii voluntarie avertuntur ab ultimo fine eorum peccando. Ergo, cum Deus sit sapiens legislator, statuisse poenas alias, praeter aversionem ab ultimo fine dicendus est: « Poenae, ait Angelicus, inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur.... [*seu ut legem observent*]. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci. Qui habent ergo voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur: oportet igitur peccantibus aliam poenam adhibere, quam timeant peccantes » (c. g. 3.°, c. 145).

Conclusio IV. — *Transgressor legis naturalis dignus est ut plectatur poena aeterna.*

*Prob.* Per transgressionem legis naturalis Deus gravissime offenditur, cum transgressio legis naturalis sit contra legem aeternam, contra voluntatem Dei sanctissimam et contra divinam bonitatem. Atqui talis Dei offensa poena aeterna digna est. Ergo transgressor legis naturalis dignus est ut plectatur poena aeterna. *Prob. minor:* Offensa Dei, quae importatur in transgressione legis naturalis in eo consistit, quod homo

praeferat bonum creatum bono divino et infinito seu ipsi Deo, qui prohibet tale bonum; et ideo quod homo in bono creato constituat rationem ultimi finis, et magis aestimet bonum creatum, quam summum bonum, et bonum infinitum; tanta autem inordinatio voluntatis est digna poena infinita, nam et ipsa infinitatem habet; poena autem infinita non potest esse nisi poena aeterna, cum homo non sit capax infinitae poenae secundum intensitatem.

*Confirmatur:* Quanto major et dignior est persona offensa, tanto major est poena, quam peccator meretur: cum ergo Deus qui offenditur sit infinitus, sequitur quod poena, quam quis meretur offendendo Deum per transgressionem legis naturalis, sit infinita, et ideo aeterna; nam nulla poena est infinita, si non sit aeterna.

## Caput XV.

### De lege positiva.

310. **Quid est lex positiva.** — Lex positiva definitur: *ordinatio rationis determinans indeterminata a lege naturae, et huic consona ad bonum commune ab eo, qui curam habet communitatis promulgata.*

*Explicatio:* Dicitur *determinans indeterminata a lege naturae;* quia finis legis positivae, inquantum distinguitur a lege naturae, est determinare ea, quae a lege naturae non sunt determinata. Nam lex naturae praecipit multa indeterminate, e. g. ut *omnes cives ad bonum commune societatis procurandum concurrant;* sed non determinat modum, nisi quandoque; et ideo modus a lege positiva determinatur; puta quod con-

currant vectigalia solvendo; item lex naturae est ut *illi qui peccant puniantur,* sed modus, seu determinatio poenae nonnisi a lege positiva est. Additur quod debet esse legi naturae *consona* — nam, cum ad ipsam pertineat determinare indeterminata praecepta a lege naturae, non potest esse contraria legi naturae, secus esset contra rectam rationem, quae a lege naturae regulatur: unde lex positiva, quae contrariatur legi naturae est *iniqua*, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cujusdam, neque proinde obligat, imo neque potest observari.

311. **Lex naturalis et lex positiva, seu jus naturale et jus positivum.** — Non omnes actus sunt de lege naturae, seu de *jure naturae,* sumendo *jus* pro *lege*, proprie et stricte loquendo, prout considerantur in propriis speciebus, sed solum dicuntur esse de lege naturae illi actus, ad quos natura *primo* inclinat, vel a quibus *primo* retrahit; alii vero actus qui sunt circa ea quae homines per rationis inquisitionem adinvenerunt quasi utilia, vel etiam necessaria ad bene vivendum, non sunt de lege naturae, sed dici possunt pertinere ad legem positivam, seu ad *jus positivum* (cf. S. Th., 1-2, q. 94, a. 3 c.).

312. **Juris positivi divisio.** — Jus positivum subdividimus cum S. Thoma in *jus gentium et in jus civile:* nam jus positivum, ut explicabitur infra, derivatur a lege naturae per inquisitionem rationis: dupliciter autem aliquid derivatur a lege naturae per inquisitionem rationis; vel sicut conclusio derivatur ex principiis, et habetur *jus gentium*, vel per modum particularis determinationis, et habetur *jus civile*, secundum quod scilicet quaelibet civitas, vel natio aliquid sibi accomode determinat (1-2, q. 95, a. 4).

313. **Jus divinum sive lex divina.** — Ad jús positivum quod ratio humana adinvenit per inquisi-

tionem ex lege naturae additur etiam *jus divinum*, quia, si ratio humana potest quaedam superaddere per studium ad utilitatem boni communis legem naturalem determinando, multo magis potest Deus: proinde praeter legem naturalem, seu praeter jus naturale et jus positivum humanum potest considerari etiam *jus positivo - divinum,* seu *lex positivo - divina* ex quo sequitur etiam *lex positivo - ecclesiastica* quae tamen humana est.

314. **Corollarium.** — Igitur ea quae diximus breviter colligentes. *Lex* seu *jus* dividitur in *jus naturale* et *positivum;* et *jus positivum* in *jus humanum* et *divinum:* et *jus humanum* in *jus gentium*, in *jus civile* et in *jus ecclesiasticum*. Communiter tamen per *jus humanum* intelligitur aut *jus civile* aut *jus ecclesiasticum* aut utrumque simul, seu lex quae ab homine in potestate constituto datur. Lex divina ea est quae libere a Deo datur hominibus, ut est lex veteris et novi testamenti.

315. **Quaestio :** Nunc quaeritur: 1.° an Deus possit hominibus dare legem positivam sine detrimento libertatis eorum, 2.° an sit hominibus lex positivo divina necessaria.

316. **Athei, materialistae, pantheistae etc.** — Negative respondent athei, materialistae et pantheistae, utpote Deum negantes; sicut etiam subjectivistae vel rationalistae, qui adseverant rationem humanam esse originem et principium omnium objectorum, quae ab intellectu cognoscuntur. Deistae, idest qui a rebus humanis providentiam divinam excludunt, de facto omnem legem divinam negant: hi omnes dicuntur Autonomistae.

Conclusio I. — *Deus sine detrimento, imo cum maximo profectu nostrae libertatis, potest suas leges positivas hominibus indicere.*

*Prob.* Quod potest homo in profectum hominis a fortiori potest Deus. Sed homo juxta Autonomistas potest hominibus dare leges positivas sine detrimento, imo cum profectu libertatis. Ergo a fortiori potest Deus. Adde quod homo non potest agere nisi in virtute Dei, imo, utpote deficientis intellectus, quandoque insipienter agit, quod nefas est de Deo adserere.

Conclusio II. — *Praeter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem vitae habere legem divinam.*

Homo dupliciter potest considerari, 1.° in ordine mere naturali; 2.° ut elevatus ad ordinem supernaturalem, ut docet Ecclesia. Si consideretur ut elevatus ad ordinem supernaturalem, revelatio divina, et ideo divina lex positiva omnino necessaria est: nam ad finem supernaturalem consequendum requiruntur media tali fini proprortionata, et ideo supernaturalia, idest quae excedunt vires rationis humanae; unde requiritur revelatio, sive lex divina. In praesenti loquimur de homine secundum suam naturam considerato, et de necessitate convenientiae.

*Prob.* 1.° Necesse est ut homo legem naturae observet, non solum quoad primaria praecepta, sed etiam quoad praecepta secundaria, ut recte dirigatur vita humana, et convenienter in ordine ad ultimum finem. Sed sine lege divino-positiva quaedam praecepta secundaria legis naturae, imo et multa, non posset homo observare: neque proinde recte suam vitam dirigeret ad finem ultimum. Ergo necessaria est lex divino-positiva homini. *Prob. minor.* Lex naturae quoad secundaria praecepta, propter passiones et contrarias consuetudines potest aboleri de cordibus hominum. Insuper homines propter incertitudinem judicii humani dissentiunt etiam in determinandis iis, quae necessaria sunt ad bonum commune obtinendum, vel procurandum; non obstante lege naturae, ut pa-

tet ex facto, imo dissentiunt etiam in designando in quo consistat ultimus finis seu beatitudo et bonum commune (n. 277 concl. III).

*Prob.* 2.° Necesse est ut homo etiam circa interiores actus reguletur, quatenus etiam hi cohibeantur, vel ordinentur in finem. Atqui homo non potest sufficienter regulari a lege naturae, quae nimis indeterminata est, neque a lege positivo-humana, quae non potest judicare, neque disponere de interioribus actibus, utpote ignotis. Ergo requiritur lex divino-positiva.

*Obj.* Omnis lex quae a ratione non proficiscitur coarctat libertatem et consequenter eam laedit et est malum. Sed libertas illaesa servanda est. Ergo reicienda est lex extrinseca, sive dicatur aeterna, sive divino-positiva.

*Resp. Nego maj.* Nam libertas humana non est sicut divina, quae, utpote innixa in possessione ultimi finis, imo utpote ipse ultimus finis, est absolute circa omnia, quae habent rationem entis: ipsa enim est limitata ad quaedam, utpote ad finem tendens, et proprie, si consideretur id quod perfectionis est in ipsa, respicit ea quibus homo finem suum potest consequi; quod autem alia respiciat quibus a fine avertitur, hoc est ex ejus defectibilitate et imperfectione, et ideo ad perfectionem ejus requiritur lex, ut homo a talibus mediis retrahatur; — unde libertas humana a lege perficitur, non coarctatur.

317. **Quaestio.** — Nunc movetur quaestio altera, idest quaeritur a quo principio derivetur lex humana: per legem humanam lex civilis intelligitur, vel etiam lex ecclesiastica, quatenus a lege naturali aliquo modo procedit; nam dictum est quod lex naturae derivatur a lege aeterna; ergo idipsum dicendum est de lege humana? Nota quod nos non loquimur de principio legislativo, hoc enim est princeps ipse.

Conclusio. — *Lex humana derivatur a lege na-*

*turae non praecise ut conclusio ex principiis, sed ut determinatio quaedam aliquorum communium ipsius legis naturae.*

Ante probationem conclusionis nota 1.° quod lex positiva potest praecipere vel prohibere ea, quae sunt praecepta, vel prohibita a lege naturae, nam quaedam de lege naturae possunt ab hominibus ignorari, imo lex humana potest statuere poenas contra ea, quae sunt prohibita a lege naturae et sunt omnibus nota. 2.° Aliquid a lege naturali potest dupliciter derivari, sicut conclusio quae derivatur a principiis, et sicut determinatio quaedam aliquorum communium. His positis:

*Prob.* 1.ª *pars negativa conclusionis:* Si lex civilis derivaretur a lege naturae, sicut conclusio ex principiis sequeretur quod vim obligandi obtineret directe a lege naturae. Sed lex civilis directe non habet vim obligandi a lege naturae. Ergo non potest derivari a lege naturae, sicut conclusio ex principiis. *Prob. maj.* Conclusio vim habet directe ex principiis; et ideo si derivatur a lege naturae sicut a principio, habet directe vim obligandi a lege naturae.

*Prob.* 2.ª *pars*, quae potest considerari, tanquam corollarium praecedentis; nam si lex humana non derivatur a lege naturae, tanquam conclusio, oportet ut derivetur tanquam determinatio ejus; quatenus scilicet determinat quae a lege naturae indeterminate procedunt: nam omne temporaneum est ab aliquo aeterno, et ideo lex humana est a lege aeterna, a qua non est immediate, quia legislator homo legem aeternam non cognoscit; consequenter est mediante lege naturali, quae est participatio et derivatio directa et immediata legis aeternae.

318. **Corollarium.** — Ex his sequitur quod lex humana neque a lege naturae, neque a lege aeterna

discordare debet, neque proinde a lege divino-positiva, nam lex naturalis dictat omnes homines, utpote Deo subjectos, teneri ad obediendum Deo. Unde si quae lex ab homine sit lata contra legem, vel praeceptum divinum, non est obediendum, talis enim *lex* est iniquitas dicenda, non *lex*.

319. **Jus gentium.** — Sunt quaedam quae apud omnes gentes observantur, ut e. g. divisio proprietatum, justae emptiones et venditiones; receptio legatorum etc., quae non sunt statuta aliqua lege, neque divino-positiva; sed neque ad legem naturalem pertinere videntur: hujusmodi dicuntur pertinere ad *jus gentium,* idest ad aliquam legem, quae omnibus gentibus communis est, non alicui nationi tantum.

320. **Quaestio.** — Quaeritur ergo 1.° an jus gentium dici debeat jus naturale, vel jus positivum, 2.° a quo principio habeat proxime vim obligandi.

321. **Sententiae variae.** — Jus gentium a quibusdam cum jure naturali confunditur a quibusdam cum jure humano, a quibusdam autem dicitur quid derivatum ab jure naturali, quod est quid absolutum et necessarium et ex jure voluntario, quod est liberum, utpote ex rebus, quae sub libero arbitrio constituta sunt procedens.

322. **Advertenda.** — Jus gentium nullum est ubi nulla actualis relatio conviventiae inter homines existat: haec autem relatio potest considerari dupliciter: 1.° inter ipsa individua 2.° inter societatem et societatem. Nam ante societatem existit homo individuus; et societates ipsae considerantur tanquam individua quaedam, vel personae morales. Hinc habetur jus gentium ex parte individui, quod dicitur *jus individuale,* 2.ª *jus* gentium ex parte societatis, quod dicitur *jus internationale*, quod subaudit existentiam et conviventiam nationum.

Conclusio I. — *Jus gentium non debet dici jus naturale, sed positivum.*

*Prob.* Per jus naturale intelligitur lex, quae est menti humanae naturaliter inserta, eo ferme modo quo prima principia dicuntur naturaliter nota; jus autem positivum dicitur lex, quae non est naturaliter menti inserta, sed ab industria rationis confecta, seu posita (n. 311). Atqui jus gentium non est lex rationi humanae naturaliter inserta, sed ab industria rationis humanae confecta, seu inventa. Ergo jus gentium non est jus naturale, sed jus positivum. *Prob. minor:* Jus gentium respicit ea, quae derivantur ex lege naturae, sicut conclusiones ex principiis, ut justae emptiones, venditiones, et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt. Atqui ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, non sunt naturaliter inserta, seu nota, sed ab industria humanae rationis confecta, seu posita, sive inventa. Ergo jus gentium non est lex rationi humanae naturaliter inserta, sed ab industria rationis humanae confecta seu posita. *Maj. patet;* quia justae venditiones, emptiones, et divisio proprietatum etc. derivantur ad modum conclusionis ex eo quod homines simul convivere debent; conviventia autem hominum est de lege naturae, quia homo est animal sociale. *Minor* etiam manifesta est, nam principia sunt naturaliter inserta et nota huminibus, sed conclusiones ab industria rationis humanae conficiuntur et ponuntur. Unde S. Thomas loquens de lege humana (1-2 qu. 95 a 4.[a]) dividit jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae (n. 317).

Conclusio II. — *Ius gentium non solum habet vim obligandi ex eo, quod est lex confecta a ratione humana*

*ad bonum commune, sed habet etiam aliquid vigoris ex lege naturali.*

*Prob.* Ius gentium habet vim ex eo quod respicit ea, quae deducuntur ex lege naturali, sicut conclusiones deducuntur ex principiis. Atqui conclusiones non solum sunt tales ex eo, quod ab industria rationis conficiuntur, sed etiam ex eo quod deducuntur ex principiis. Ergo jus gentium habet vim obligandi non solum ex eo quod est lex confecta a ratione humana ad bonum commune, sed etiam habet aliquid vigoris ex lege naturali. Unde S. Thomas ait quod « ea quae sunt primi modi (*idest quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis*) continentur in lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. » (1-2. q. 95. a. 2. c.)

323. **Corollaria.** — I. Jus gentium ergo differt a lege naturae, sicut conclusio differt a principiis : differt autem a lege humana inquantum lex humana non habet vigorem directe ex lege naturae, sed jus gentium habet aliquid vigoris ex lege naturali.

II. Ius gentium est aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis, quia scilicit derivatur per industriam rationis, a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis.

III. Unde licet jus gentium non sit jus naturale, de facili in iis quae a jure gentium respiciuntur homines consenserunt.

IV. Quamvis jus gentium differat simpliciter a lege naturali, maxime tamen differt ab eo quod est omnibus animalibus commune. Nam ea quae respiciuntur ab jure gentium, sunt deducta per modum conclusionis a lege naturali, quae respicit bonum secundum natu-

ram rationis, quae est homini propria ; idest respicit hominem prout est animal sociale.

VI. Ius gentium ex duplici capite habet vim obligandi: partim et quasi in radice a lege naturali, partim autem et completive ex ipsa consuetudine multitudinis, praecipue omnium gentium, quae conveniunt in iis, quae ad jus gentium pertinere dicuntur. Consuetudo enim multitudinis obligat ad modum legis humanae, imo etiam magis obligat, quam lex humana, si ex consensu totius multitudinis procedat (Cf. S. Th. 1-2. qu. 97. a. 3. c. et ad 3.[m]).

324. **Observatio.** — Quidam advertunt quod jus gentium non ex sola lege naturae derivatur sicut conclusio ex principiis, sed mediante aliquo facto universali et contingenti, quod factum legi naturae opponitur, e. g. *divisio bonorum* est de jure gentium, quia si bona non dividantur non habetur pacifica conviventia inter homines, quod opponitur legi naturali, quae dictat esse pacifice convivendum.

# ETHICA SPECIALIS

## SEU JUS NATURAE

### Caput I.

### De jure et officio generatim

325. **Ratio capitis.** — Quia homo habet moralem obligationem tendendi in suum ultimum finem per convenientes actus, juxta exigentiam legis naturae, ideo in homine sunt quaedam jura et officia: oportet enim ut habeat jus accipiendi media necessaria ad talem finem obtinendum, et habeat obligationem sequendi rectam rationem; jura autem et officia proprie loquendo, primo et per se sunt ad alterum, et proinde inter diversas personas morales attenduntur. Unde jura et officia in homine possunt considerari in ordine ad Deum, in ordine ad alios homines; et quia homo est membrum societatis, etiam in ordine ad ipsam societatem jura et officia hominis considerantur. Hinc duplex jus distinguitur: *Ius individuale et jus sociale;* primum respicit hominem ut est singularis

persona, secundum respicit hominem prout est membrum societatis. Dicendum est ergo, 1.° de *jure individuali ;* 2.° de *jure sociali,* praemissis quibusdam necessariis de jure et officio generatim sumpto. In praesenti capite solum de jure et officio generatim dicemus.

326. **Iuris notio et divisio.** — Nomine *juris* in praesenti intelligimus generatim *justum,* vel id quod est alteri *debitum.* Id quod est alteri *debitum* est jus *objective* sumptum. Ius subjective sumptum est: *Facultas moralis personae competens aliquid juste exigendi vel agendi,* quam violare sine injuria non licet.

327. **Ius sumitur pro lege.** — Haec facultas alicui competit vi alicujus legis, et ideo *jus* sumitur etiam pro *lege* vel pro *collectione legum ;* sic sumptum dividitur sicut *lex* (n. 314).

328. **Divisio juris objective et subjective.** — Jus objective sumptum dividitur in *naturale* et *positivum ;* Est *naturale* cum *debitum* secundum se in sua specie est aequale rei *datae:* est positivum, quando *debitum* est ex conventione, vel ex lege civili, ut *pecunia* pro re commestibili.

Ius subjective acceptum, si consideretur ex parte legis, dividitur sicut *lex,* ut dictum est. — Si consideretur ex parte rei, quae debetur, dividitur in *jus* in *re,* et in *jus ad rem. Ius in re* dicitur quando res est alicujus et ab eo habita et possessa, unde dat actionem in re: *jus ad rem* est quod quis habet ut res fiat sua, quam tamen non habet actualiter; unde dat *actionem* non in rem, sed in *personam,* quae ipsam habet et a qua repetitur.

329. **Ius congenitum et jus adventitium.** — Ius quod alicui convenit vi naturae, et quod proinde ipsam naturam statim et necessario consequitur dicitur *congenitum ;* e. g. jus conservandi propriam vitam.

Ius vero quod alicui convenit non vi naturae, sed accidentaliter advenit, dicitur *adventitium vel acquisitum*, e. g. jus quod competit parentibus in filios, jurisdictio etc.

330. **Ius alienabile et inalienabile.** — Ius *alienabile* dicitur illud, quo quis potest exui, sive cui potest aliquis renuntiare: sicut jus quod importat dominium in res venales. Illud vero, quo quis non potest expoliari, vel cui non potest renuntiare dicitur *inalienabile,* e. g. parentes non possunt renuntiare juri quod habent in filios.

331. **Proprietates jurium.** — Tres proprietates juris considerantur: *Prima* est *limitatio* quae attenditur ex lege, non enim contra legem, vel ex alio principio distincto a lege sunt repetenda *jura;* et ideo ex fine legis repetuntur. Consequenter jura sunt 1.° circa media necessaria fini consequendo, 2.° in media licita, 3.° in omne id, ad quod altera persona obligatur; nam jura et officia sunt correlativa.

*Secunda* proprietas *juris* est *collisio;* quae est apparens oppositio juris cum jure; ita ut homo nequeat unum observare, quin alterum laedat, e. g. quando ex adimpletione unius legis sequitur transgressio alterius.

Sed quia leges sunt subordinatae, ideo non datur juris vera *collisio*, sed apparens: unde in conflictu est observanda 1.° lex *naturae,* 2.° lex *divina positiva*, 3.° lex *ecclesiastica*, 4.° lex *civilis.*

*Tertia* proprietas est *coactio:* quae est vis physica alicui personae illata, qua flectitur ad id faciendum quod alteri recusat.

332. **De officiis.** — *Officii* nomine intelligitur *obligatio moralis juri correspondens, qua voluntas adstringitur ad aliquid faciendum vel omittendum.* — Ex hac definitione sequitur 1.° quod *officium*, utpote juri cor-

respondens, oritur ex *lege* sicut jus : unde abstrahendo a quacumque lege, neque jus, neque officium ullum remanere potest, non enim officium meum nascitur ex jure tuo. Nam correlativa non causantur ad invicem. — Sequitur 2.° sublata lege aeterna (et ideo sublato Deo), a qua omnes leges derivantur, nullum jus et nullum officium permanere.

333. **Divisio officiorum.** — Officium subit divisiones juris : unde dividitur in *objectivum,* et est *ipsum justum* ponendum, et in *subjectivum,* quod est : *Facultas* moralis passive sumpta seu ut subest morali necessitati restituendi alteri jus suum ; et subdividitur in *naturale et positivum* (n. 314). Dividitur etiam in *negativum* et *affirmativum,* secundum quod voluntas per ipsum vel ab agendo prohibetur, vel ad agendum adigitur. Ratio officii ex lege, a qua est, consideratur.

334. **Officium juridicum et non juridicum.** — Officium dividitur etiam in *juridicum* et *non juridicum ;* 1.m est quod correspondet stricto et manifesto juri alterius; 2.m est illud quod non correspondet juri stricto et manifesto; et ideo non ex justitia adimplendum est, sed vel ex charitate vel ex alio motivo. — Officia *juridica* dicuntur etiam *perfecta,* non juridica *imperfecta* vocantur.

335. **Quaestiones.** — Nunc breviter considerandum est jus et officium inter sese et in ordine ad eorum subjectum. Diversae autem quaestiones moventur, 1.a de praecedentia juris et officii, 2.a de suspensione juris. Quoad subjectum jurium quaeritur an bruta animantia sint subjectum morale juris. Quibus omnibus per distinctas conclusiones respondetur.

Conclusio I. — *Simpliciter et ontologice loquendo jus praecedit officium.* — 2.° *Tamen in persona morali creata officium praecedit jus.*

*Prob.* 1.ª *pars.* Primum fundamentum jurium et officiorum et causa est Deus et lex aeterna, quae est in Deo. In Deo autem officia nulla esse possunt, sed jura multa sunt. Ergo prius ontologice loquendo est jus quam officium. *Prob. minor,* quia Deus nihil debet alteri secundum justitiam, sed ipse jus habet ad multa, ad reverentiam, ad honorem etc.; a creaturis enim haec debentur ipsi.

*Prob.* 2.ª *pars:* Omnia alia jura, quae sunt in rationali creatura etiam jus conservandi propriam existentiam, quod est primum et radicale omnium, supponunt et fundantur in esse a Deo essentialiter dependente et in Deum ordinato, sicut in ultimum finem et hoc physice et moraliter. Atqui esse essentialiter dependens ab aliquo, sicut a primo principio et ad ipsum ordinatum, sicut ad ultimum finem, importat intrinsece in natura rationali officia erga ipsum. Ergo in creatura rationali prius habentur officia, quam jura.

Conclusio II. — *Officium non transgrediendi praeceptum negativum legis naturalis nunquam suspenditur.*

*Prob.* Illud officium numquam suspenditur, quod nullam habet rationem sufficientem suae suspensionis. Sed officium non transgrediendi praeceptum negativum legis naturalis nullam habet rationem sufficientem suae suspensionis. Ergo nunquam suspenditur. *Prob. minor:* Praeceptum negativum legis naturalis prohibet ea, quae sunt intrinsece et essentialiter mala, et ideo quae sunt semper mala, et semper et secundum se avertunt a bono et a summo bono, seu ab ultimo fine. Sed nulla potest esse ratio sufficiens (neque extrema necessitas) faciendi ea, quae sunt semper et intrinsece mala et quae secundum se avertunt a fine ultimo. Ergo nulla potest esse ratio sufficiens transgrediendi praeceptum negativum legis naturalis.

Conclusio III. — *Officium adimplendi praeceptum*

*positivum legis naturalis suspenditur in extrema vel gravi necessitate.*

*Prob.* Haec attenditur differentia inter praecepta legis naturalis negativa et positiva, quod *negativa* possint semper adimpleri, cum quis semper possit se abstinere ab actu voluntario; positiva vero non possint semper adimpleri, nam ad actus positivos praecipue exteriores multa requiruntur. Atqui nulla lex potest imponere id quod non potest rationabiliter adimpleri. Ergo non semper adest officium adimplendi praeceptum legis naturalis positivae. Sed in estrema, vel gravi necessitate non adest potentia rationabilis adimplendi praeceptum positivum. Ergo in extrema necessitate, vel gravi, homo non habet officium tale praeceptum adimplendi.

336. **Corollaria.** — I. A fortiori necessitas extrema vel etiam gravis eximit hominem ab adimplendo officio imposito a lege humana, sive per praeceptum positivum, vel etiam negativum, ut est abstinentia a carnibus die Veneris, sicut etiam ab officio imposito a lege divina; unde David in extrema necessitate positus comedit panem propositionis.

II. Si tamen non adimpletio praecepti positivi importaret transgressionem praecepti naturalis negativi, ut si afferret grave scandalum, grave malum patriae, neque in extrema necessitate suspenderetur praecepti positivi obligatio.

Conclusio IV. — *Nonnisi intellectualis natura potest esse subjectum jurium.*

*Prob.* Ius et officia sunt facultates essentialiter morales, ut patet ex dictis. Atqui moralitas non potest esse nisi in intellectuali natura. Ergo jura et officia non possunt esse nisi in intellectuali natura, sicut in subjecto. *Prob. minor:* Moralitas a libertate, ut a causa, essentialiter procedit, sicut etiam imputabilitas

actionum et ratio laudis et vituperii illis annexa. Sed nonnisi in rationali natura est libertas, nam bestiae et aliae creaturae irrationales carent libertate: ergo nonnisi in rationali natura est moralitas, non autem in bestiis et aliis creaturis irrationalibus.

2.° Bestiae et aliae creaturae irrationales non habent officia erga nos, secus possent peccare moraliter. Ergo neque habent jura erga nos, secus bestiae et creaturae irrationales essent nobis superiores.

*Confirmatur:* Dominus non habet officia erga servos ut servi sunt, sed ut sunt homines, nam servi, ut servi, sunt in utilitatem et commodum Domini. Atqui bestiae sunt omnino in hominis utilitatem et commodum, unde homo habet plenum dominium, ut eas possit etiam privare vita. Ergo in bestiis nullum jus est. Praeterea primum *jus*, in quo alia omnia jura fundantur est jus conservandi vitam. Sed bestiae relate ad hominem non habent jus conservandi vitam. Ergo nullum jus habent erga homines.

## Caput II.

### De officiis hominis erga Deum seu de religione

337. **Ratio capitis.** — Inter officia quae homini conveniant, ut est individuum, prima sunt ea, quae respiciunt Deum: haec enim alia officia praecedunt, ideo de his primo loco erit sermo, quod praestabitur in hoc capite: de officiis vero aliis in sequentibus agetur. In praesenti ergo de religione dicendum est.

338. **Quid intelligatur religionis nomine explicatur.** — A Tullio dicitur quod *religionis* nomen a *relectione* sumptum est, quia per religionem homo

retractat et tamquam relegit ea, quae pertinent ad cultum divinum. Lactantius vero (Inst., l. IV, caput XXVII), a *religando* religionem dictam esse vult, quia est veluti vinculum pietatis, quo Deo homo obstringitur. At sive dicatur a relectione, sive a religatione, ut ait S. Thomas, *religio proprie importat ordinem ad Deum.* Et definitur: *Virtus qua exhibetur Deo debitus honor.* Tria autem importantur in debito honore exhibendo: summa *reverentia, servitus, summus amor.*

Conclusio. — *Homo essentialiter obstringitur religione erga Deum.*

*Prob.* Homo essentialiter tenetur exhibere Deo summam reverentiam, summam servitutem et summum amorem. Atqui in his tribus exhibendis ipsi Deo, consistit vera religio. Ergo homo essentialiter obstringitur religione erga Deum. *Prob. maj.:* Cum excellentiae debeatur reverentia, summae excellentiae, qualis est eccellentia divinae naturae, utpote infinitae perfectionis, debetur summa reverentia; et cum Domino debeatur servitus et famulatus, supremo Domino, qui Deus est, a quo res omnes essentialiter dependent, sicut a primo principio, debetur essentialiter summa servitus; et cum fini debeatur amor, ultimo fini omnium rerum, ad quem omnia essentialiter ordinantur, debetur summus amor. Atqui homo est natura finitae perfectionis a Deo essentialiter dependens, sicut a primo principio, et ad Deum essentialiter ordinatus, sicut in ultimum finem. Ergo homo essentialiter tenetur exhibere Deo summam reverentiam, servitutem et amorem.

339. **Corollaria.** — I. Homo tenetur exhibere religionem Deo non propter indigentiam Dei, qui sibi sufficiens est nullo indigens, sed ex dependentia essentiali quam ipse habet ad Deum, vel ex sua indigentia; nam indiget Deo uniri per dilectionem, sicut inde-

ficienti principio et ultimo fini. « Ipse [*Deus*], ait S. Thomas, est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem ».

II. Homo potest in suis officiis religionis deesse multipliciter: 1.° non exhibendo Deo debitam reverentiam, ut in *perjurio,* in *blasphemia,* in *haeresi;* 2.° negando Deo debitum honorem seu cultum, et hoc est *impietas,* 3.° tribuendo Deo honorem modo indebito et indigno et habetur *superstitio;* 4.° aliis rebus tribuendo cultum soli Deo debitum, et est *idololatria;* et etiam haec dicitur *superstitio.*

Conclusio I. — *Praecipua officia hominis sunt officia religionis, imo officia religionis sunt fundamentum aliorum officiorum.*

*Prob.* Haec propositio sequitur ex dictis sicut corollarium. Sed hoc argumentum adfertur: Officia quae ex ipsa essentia hominis et essentia Dei, prout est principium et causa omnium, oriuntur, sunt praecipua et fundamentum aliorum. Sed officia religionis ex ipsa essentia hominis et essentia Dei, prout Deus est principium et causa omnium, directe oriuntur. Ergo officia religionis sunt praecipua, et fundamentum aliorum.

340. **Corollaria.** — I. Negatio Dei, idest atheismus, importat negationem et remotionem omnium officiorum: quod confirmatur etiam ex eo quod ex negatione Dei sequitur negatio legis aeternae et naturalis, et ideo etiam positivae (n. 310)

II. Absurda est distinctio peccati in peccatum *philosophicum et peccatum theologicum* et merito damnata ab Alexandro VIII. Nam peccatum philosophicum, cum opponatur rationi naturali, et ideo legi naturali, opponitur etiam legi aeternae, a qua lex naturalis derivatur, et ideo ipsi Deo.

*Obj.* Religio est virtus pertinens ad justitiam quae

importat aequalitatem. Atqui creatura non potest reddere aequalitatem Deo. Ergo non potest et non tenetur impendere Deo officia religionis.

*Resp. Dist. min.* non potest reddere aequalitatem absolutam *conc.;* relativam *nego.* Ex hoc quod debitor non potest reddere omnia, quae debet, non sequitur quod ad nihil teneatur suo creditori, sed tenetur reddere quod potest; et similiter creatura tenetur Deo reddere quod potest.

## Caput III.

### De religione interiori et exteriori.

341. **Ratio capitis.** — Officia religionis respiciunt actus interiores et exteriores, quia homo Deo subiicitur quoad animam et quoad corpus: igitur dicendum est primo de ordine hominis ad Deum quoad cognitionem et quoad amorem, et postea de cultu interno et externo, qui consistit in actibus corporis.

Conclusio I. — *Homo religionis officio tenetur quantum est in se recte de Deo sentire.*

*Prob.* Homo tenetur officio religionis tendere in Deum sicut in ultimum finem, ut ei uniatur, sicut indeficienti principio. Atqui homo non potest tendere in Deum sicut in ultimum finem sufficienter, nisi de Deo recte sentiat. Ergo homo tenetur recte sentire de Deo. *Prob. minor*: nam cum unaquaelibet res tendat in finem per suam propriam operationem, homo non potest tendere in Deum, sicut in ultimum finem nisi per cognitionem et amorem; et ideo nisi de Deo recte, idest sicut vere sentiendum est, sentiat.

Conclusio II. — *Sine divina revelatione homo de Deo recte sentire non potest.*

*Prob.* Homo sine divina revelatione non potest sufficientur Deum cognoscere. Sed ad recte sentiendum de Deo requiritur sufficiens Dei cognitio. Ergo sine divina revelatione homo de Deo recte sentire non potest. *Prob. maj:* Nam veritates, quae Deum respiciunt scitu necessariae, solo lumine rationis nonnisi a paucis, post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum ab homine cognoscerentur.

*A paucis.* Nam a studiosa inquisitione veritatis plurimi impediuntur vel propter complexionis indispositionem ex qua multi naturaliter sunt indisposiiti; alii impediuntur a necessitate rei familiaris; oportet enim esse aliquos, imo multos inter homines, qui rebus temporalibus administrandis imcumbant; quidam vero pigritia detinentur et ab ea impediuntur ne veritates scientificas addiscant, praecipue altissimas, quae Deum respiciunt. Ergo nonnisi a paucis Dei cognitio conveniens haberi potest, naturaliter loquendo, sine divina revelatione.

*Post longum tempus:* Insuper hi pauci nonnisi post longum tempus ad Dei cognitionem pervenirent: nam 1.° cum Dei cognitio sit altissima, nonnisi post longum exercitium intellectus homo ad ipsam pervenire potest; 2.° multae cognitiones praerequiruntur quasi dispositiones, 3.° tempore juventutis animus multis passionibus fluctuat, quae mentem impediunt ab acquisitione cognitionis et a contemplatione veritatis.

*Cum admixtione errorum* haec cognitio post longum tempus et illis paucis proveniret. Nam 1.° propter debilitatem intellectus nostri in judicando et propter phantasmatum permixtionem investigationi humanae plerumque falsitas admiscetur; 2.° pauci sunt qui vim demonstrationis cognoscunt et ideo putant quaedam esse demonstrata dum vix probabilitatem

attingunt; 3.° diversa et opposita ab iis qui dicuntur sapientes docentur. Ergo necesse est quod aut incerti maneant homines circa plurimas veritates divinas, aut quod erroribus imbuantur sine divina revelatione.

342. **Corollarium.** — 1.° Ergo fides divina necessaria et salubris est; 2.° homo tenetur suscipere divinam revelationem et amplecti omnes veritates a Deo ea revelatas, quia tenetur recte sentire de Deo, et exibere Deo reverentiam ei credendo; 3.° homo tenetur inquirere factum divinae revelationis, si illud nondum cognovit, ut satisfaciat officio recte sentiendi de Deo.

343. **Revelatio supernaturalis.** — Revelatio de qua locuti sumus respicit objecta sive veritates *naturales*, idest, quae secundum se spectatae non excedunt naturalem virtutem intellectus humani, et ideo dicitur naturalis quoad objectum revelatum, licet non sit naturalis quoad *modum*, idest, quia non est homini debita naturaliter. Sed Ecclesia catholica docet Deum revelasse etiam praeter naturales, veritates supernaturales, quae scilicet excedunt rationem humanam et quae dicuntur mysteria; hujusmodi enim veritates ratio humana demonstrare non potest determinate; puta quod Deus sit Trinus in Personis.

Potest tamen ratio humana in genere demonstrare in Deo esse quasdam veritates, quae naturaliter ab intellectu creato cognosci nullo modo propria virtute possint: et hoc ex eo quod Deus est infinitus plenitudinem essendi, et ideo omnes perfectiones possibiles in se continens; quae certe a nobis non cognoscuntur, imo de Deo pauca cognoscimus. Hujusmodi autem veritates potest Deus hominibus revelare per fidem, licet non revelet nexum; sicut etiam homo potest quaedam manifestare alteri homini, licet non manifestet nexum vel intrinsecam eorum rationem. —

Et hoc convenientissime, quia per hunc modum firmatur in homine opinio quod Deus sit supra omne id quod cogitari potest; et propter alias rationes.

Conclusio III. — *Homo* 1.° *potest diligere Deum;* 2.° *tenetur Deum diligere super omnia;* 3.° *tenetur omnia sive explicite sive implicite referre in Deum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Homo potest cognoscere Deum ut bonum, per rationem et per revelationem; imo per revelationem non solum quoad naturalia sed etiam supernaturalia. Sed quod potest cognosci, ut bonum, potest etiam diligi. Ergo homo potest Deum diligere.

*Prob.* 2.ª *pars:* In homine est essentialis dependentia a Deo, sicut a primo principio et ultimo fine, et ideo ut a summo bono. Atqui homo tenetur diligere super omnia illud, a quo dependet sicut a primo principio sui, et illud ad quod ordinatur sicut ad ultimum finem. Ergo homo tenetur diligere Deum supra omnia.

2. Deus est ratio omnia diligendi cum sit ultimus finis omnium rerum et summum bonum, et cum omnia sint bona ex participatione divinae bonitatis quae est prima ratio dilectionis. Ergo Deus diligendus est primo et per se, alia vero propter ipsum, et ideo ipse diligi debet super omnia.

*Prob.* 3.ª *pars:* Homo tenetur omnia ordinare sive implicite sive explicite in ultimum finem. Atqui Deus est ultimus finis hominis (n. 233). Ergo homo tenetur ordinare omnia in Deum.

344. **Cultus internus.** — *Cultus* internus est *honor* Deo exhibendus per actus internos voluntatis. Hujusmodi *cultus* vocatur *Eusebia* vel *Theosebia*, et est specialis honor, qui Deo exhibetur ut primo principio. — Specialis autem servitus, quae Deo, ut primo principio debetur, vocatur *Latria*. Inter actus religionis interiores, recensetur 1.° *Devotio* (quae comple-

ctitur *adorationem*) qua homo seipsum quodammodo se Deo devovet, ut ei se totaliter subdat: 2.° *oratio*, qua homo Deo se subiicit et profitetur, orando, se Deo indigere *sicut auctore suorum bonorum:* 3.° *sacrificium spirituale* inclusum in ipsa *devotione* quo anima seipsam offert Deo, sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatitudinis etc.

345. **Cultus externus.** — *Religio exterior* seu *cultus externus* dicitur honor Deo exhibitus ab homine per actus sensibiles externos sui corporis; sicut e. g. per *adorationes* corporales, per *sacrificium* externum, per *oblationes, jusjurandum, laudes* Dei etc. Actiones cultus interni sunt principales, actiones cultus externi secundariae et ad internas ordinandae.

Conclusio. *Homo officio naturae tenetur honorare Deum cultu etiam externo.*

Haec conclusio est contra *Manichaeos* et contra subjectivistas Germaniae.

*Prob.* Homo tenetur officio naturae protestare Deum esse primum principium suipsius, non solum animae, sed etiam corporis; et ideo non solum per actiones interiores, sed etiam exteriores. Atqui hoc est honorare Deum cultu interno et externo. Ergo homo officio naturae tenetur honorare Deum cultu interno et externo. *Prob. maj.* Homo tenetur stricto naturae officio se et omnia sua ordinare in Deum, sicut in primum principium et ultimum finem (n. 339); et ideo profiteri Deum esse primum principium sui ipsius non solum animae, sed etiam corporis, et per actus animae interiores et per actus corporis:

2.° Cultus externus requiritur ad cultum internum perfectius exhibendum, imo deficeret in multis cultus internus, si externus non exhiberetur. Ergo homo tenetur exhibere Deo etiam cultum externum. *Consequentia patet,* nam quod in multis deficiat cultus inter-

nus est magnum incoveniens, quod ab homine debet impediri quantum potest; insuper homo quantum potest, perfecte (secundum quod est homo, idest quoddam compositum ex anima et corpore) debet honorare Deum. *Prob. antec.* quoad 1.am partem: connaturale est homini ut per sensibilia excitetur ad suprasensibilia attendenda et quodammodo sentienda in semetipso, ut patet in cantu, sonis, templis, caeremoniis religiosis etc. et ideo « in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus quibus Deo conjungitur ». *Prob.* 2.a *pars antecedentis:* Nisi rudes saepe excitarentur per sensibilia et in mentem eorum divina revocarentur actibus interioribus difficillime Deum colerent, imo non solum rudes, sed et sapientes.

3.° Cum Deus sit non solum primum principium, et ultimus finis hominis, ut homo est singularis persona, sed etiam ut est membrum societatis, imo cum sit principium et finis ultimus etiam totius societatis, oportet ut ei cultus exhibeatur in ipsa societate et quidem socialiter. Sed societas, et ea quae pertinent ad societatem per actus exteriores fiunt, non enim homines possunt communicare ad invicem nisi per actus exteriores. Ergo per actus exteriores est honor et cultus Deo exhibendus.

*Dices:* Cultus externus est occasio superstitionis. Ergo abrogandus est.

*Resp. Dist. antec.* ex sua natura, *nego;* ex *abusu, conc.* Si essent auferenda omnia, quae sunt occasiones malorum nihil remaneret in natura: homo enim potest abuti et abutitur omnibus rebus.

## Caput IV.

### De officiis quae homo habet erga seipsum.

346. **Ratio capitis.** — Obstendimus in praecedentibus hominem pluribus officiis erga ipsum Deum obstringi ratione essentialis et omnimodae dependentiae. At homo non potest adimplere officia erga ipsum Deum, saltem sicut debet, nisi quaedam in semetipso operetur ad propriam perfectionem consequendam, et nisi aliqua vitet; qua propter homo in semetipso quaedam operari tenetur, et ideo officiis erga seipsum obstringitur. De quibus officiis in praesenti est dicendum.

347. **Tria in homine considerantur.** — In homine tria considerare oportet; 1.° ipsum hominem, idest: compositum quod ex anima rationali; et ex corpore organico resultat; 2.° animam rationalem, 3.° corpus ipsum. In anima autem considerantur intellectus et voluntas.

348. **Quaestio.** — Quaeritur ergo an homo teneatur perficere seipsum quoad animam; et quaenam sint perfectiones, quas sibi tenetur procurare.

Conclusio. — *Homini strictum incumbit officium perficiendi seipsum quoad intellectum per cognitionem veri, et quoad voluntatem per rectam dispositionem ad Deum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Homo stricto naturae officio tenetur recte sentire de Deo per cognitionem, et in Deum tendere, sicut in ultimum finem, exhibendo ipsi Deo debitum famulatum per religionem. Atqui non potest homo recte de Deo sentire, neque in ipsum Deum tendere, sicut in ultimum finem, ipsi exhibendo *debitum* famulatum, nisi seipsum perficiat quoad intel-

lectum per cognitionem veri. Ergo homini strictum incumbit officium perficiendi seipsum quoad intellectum per cognitionem veri. *Prob. minor:* Homo non potest recte de Deo sentire, neque in ipsum tendere per debitum famulatum, nisi ipsum Deum cognoscat et ea, quae Deo exhibenda sunt.

*Prob.* 2.ª *pars:* Homo stricto naturae officio tenetur in Deum tendere exhibendo ipsi debitum famulatum. Atqui non potest in Deum tendere ei exhibendo debitum famulatum, nisi propriam voluntatem perficiat per rectam dispositionem in ordine ad ipsum Deum. Ergo homo tenetur perficere seipsum quoad propriam voluntatem per rectam dispositionem in ordine ad ipsum Deum. *Prob. minor:* Homo non tendit in Deum nisi per voluntatem, cum Deus habeat rationem finis, imo ultimi finis, hoc est, rationem boni, et summi boni, finis autem et bonum est objectum voluntatis: non potest autem aliqua facultas recte et convenienter tendere in proprium objectum, nisi sit recte disposita.

349. **Corollaria.** — I. Ex quibus patet ad quam perfectionem intellectus et voluntatis procurandam homo teneatur ex officio naturae; idest *generaliter* loquendo homo ad tantam cognitionem acquirendam quanta requiritur ut recte de Deo sentiat et exhibeat ei debitum famulatum. *Specialiter* autem si suscipiat quaedam munera seu officia explenda, tenetur etiam talem, tantamque cognitionem acquirere, quanta requiritur ad rite talia officia explenda, sicut e. g. si adsumat officium doctoris, judicis etc. Tenetur etiam praecavere errores et consequenter removere pericula errorum, quae a debito cultu seu famulatu Deo exhibendo avertunt.

Quoad voluntatem autem homo tenetur ipsam perficere per acquisitionem et exercitium virtutum moralium, et praecipue theologicarum, idest per fidem,

spem et charitatem Deo credendo, in Deum sperando, Deum diligendo super omnia ; sic enim voluntas recte disponitur in ordine ad Deum sicut ad suum ultimum finem.

II. Sequitur etiam hominem jus habere ea sibi procurandi ; quae sunt necessaria ut seipsum perficiat tum quoad cognitionem, tum quoad exercitium virtutum per quod in Deum tendit : et quidem modo perfectissimo.

350. **Quaestio altera.** — Quaestio altera movetur circa hominis officia et jura quoad proprium corpus. Quoad substantiam animae homini non incumbit ullum officium, cum anima ex naturâ sua immortalis sit, neque proinde possit expoliari propria existentia : sed quia corpus physice subest imperio et dominio voluntatis, ita ut possit existentia privari, ideo quaeritur an vita corporis proprii subsit dominio non solum physico, sed etiam morali ipsius hominis, quod est quaerere an homo licite possit disponere de propria vita seipsum occidendo.

351. **Sententiae.** — Partem affirmativam tenuerunt Stoici, quos secuti sunt quidam haeretici, de quibus mentionem facit S. Augustinus. Idem docuerunt quidam recentiores, licet pauci. Contra quos omnes sit.

Conclusio. — *Occisio sui ipsius, si fiat auctoritate propria, est omnino illicita jure naturae.*

Consulto dixi *si fiat auctoritate propria*, nam si fiat auctoritate seu ex inspiratione divina, ut legitur de Sampsone et de quibusdam sanctis foeminis, de quibus Ecclesia agit officium licita est ; Deus enim potest disponere de existentia cujus libet rei per se et per alium.

*Prob. conclusio :* Quod est ab homine contra legem naturae, praecipue eam quae ordinatur ad bonum divinum procurandum, quod Deus primo et per se intendit in productione hominis est omnino illici-

tum jure naturae. Atqui occisio sui ipsius est contra legem naturae, quae ordinatur ad bonum, quod Deus per se et directe intendit in productione hominis. Ergo occisio sui ipsius propria auctoritate facta, est omnino illicita jure naturae. *Maj. patet:* quamvis enim sit licitum agere contra quasdam leges naturae, quae omnino ad utilitatem hominis ordinantur, ut e. g. agere contra inclinationem, quam res inferiores habent se se conservandi, quas licitum est privare existentia, non tamen est licitum agere contra legem naturae quae directe ad ipsum Deum ordinatur. *Prob. minor*: Occisio hominis vel sui ipsius est contra inclinationem naturalem conservandi existentiam propriam, quae non potest esse intenta a Deo propter ipsum hominem, sed propter ipsum Deum, ut scilicet Deo exhibeantur officia religionis, et omnia quae homini subiiciuntur, in Deum per hominem ordinentur; oportet enim ex lege naturae quod inferiora per superiora in finem ordinentur.

2.° Homo tenetur diligere seipsum ex charitate plusquam alium hominem. Sed occidere alium hominem est graviter illicitum, utpote contra charitatem. Ergo multo magis est illicitum occidere seipsum. *Prob. maj.* Homo tenetur diligere se propter Deum magis quam alium hominem, nam facilius se ipsum diligit et se ipsum ordinat ad Deum, quam alium hominem, cum in quolibet homine sit naturalis et praepotens inclinatio ad sui conservationem, et ideo ad sui dilectionem.

*Confirmatur* praecedens argumentatio. Homo occidendo seipsum agit contra naturalem inclinationem quam habet ad sui conservationem, quae est non propter ipsum hominem, cum homo non possit esse finis sui ipsius, sed propter ipsum Deum ad quem colendum, et ad officia religionis ei praestanda naturaliter

inclinatur. Atqui agere contra naturalem inclinationem, quae est ordinata per se ad aliquid, quod est supra ipsum hominem, et a quo ipse homo dependet essentialiter, est homini omnino illicitum. Ergo omnino illicitum est homini occidere seipsum sua propria auctoritate.

352. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.ª Existentia non amatur nisi propter felicitatem. Atqui homo quandoque ducit vitam infelicissimam. Ergo in hisce casibus potest sibi vitam auferre.

*Resp. Neg. maj.* exclusive sumptam in sensu adversarii. Nam existentia vi sui est appetibilis, quia intrinsece *bona,* licet non tanquam ultimus finis, qui est Deus. Unde ipsa amatur in se utpote *bona* ut est participatio et manifestatio bonitatis divinae, et ideo propter bonitatem divinam. — Ergo licet homini desint alia, et etiam careat felicitate, tamen semper remanet ei *bonum intrinsecum,* quod est sua existentia, quam diligere et conservare tenetur.

*Resp.* 2.º *dist. min.* quam tamen vitam infelicissimam potest homo ordinare ad felicitatem obtinendam per modum praeparationis ad majorem felicitatem, patienter substinendo aerumnas et dolores *conc.;* secus *nego.*

*Obj.* 2.ª Per occisionem sui ipsius homo quandoque vitat majus malum e. g. peccatum, vel infamiam. Sed licitum est subire minus malum ad evitandum majus malum. Ergo suicidium est licitum saltem in aliquo casu.

*Resp.* 1.º *negando maj.*; nam occisio sui ipsius est peccatum gravissimum et irremediabile malum, cum adimat etiam tempus poenitentiae, et afferat maximam infamiam. — 2.º Quia peccatum quis potest evitare per voluntatem, nulla enim actio peccatum est si voluntaria non est.

*Obj.* 3.ª Actus fortitudinis est laudabilis. Sed suicidium est actus fortitudinis. Ergo est laudabile.

*Resp. dist. maj.:* actus verae fortitudinis est laudabilis *conc.;* falsae fortitudinis, *nego. Et contrad. min. neg. cons.* Exercere dominium in rem alienam non potest esse actus verae fortitudinis, secus auferre rem alienam, aut occidere hominem innocentem esset actus fortitudinis. Homo autem non habet dominium morale suae existentiae, quae ad Deum pertinet, cum homo sit immediate propter Deum. Insuper licet suicidium videatur praeseferre speciem fortitudinis, tamen si intimius spectetur nonnisi animi mollitiem importat non valentis sustinere mala hujus vitae.

Conclusio II. — *Licitum est defendere propriam vitam etiam cum occisione injusti invasoris, cum vita aliter servari non potest.*

Ante probationem conclusionis adverte ultima verba; nam si injuste invasus potest fuga, vel alio modo servare vitam, e. g. simpliciter percutiendo, aut vulnerando etc. non potest licite occidere invasorem; item neque licet intendere vindictam; conclusio ergo est de pura defensione intelligenda.

*Prob. conclusio* ratione S. Thomae. Secundum jura ab omnibus admissa et rationi maxime consona, licet vim vi repellere cum moderamine inculpatae tutelae. Atqui defendere propriam vitam etiam cum occisione injusti invasoris, quando non potest aliter defendi, est vim vi repellere cum moderamine inculpatae tutelae. Ergo licitum est defendere propriam vitam etiam cum occisione injusti invasoris. « Nec est necessarium ad salutem, concludit S. Thomas, ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius: *quia plus* tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae » (2-2 q. 64. a. 7).

353. **Observatio.** -- Licet homo possit se defendere quandoque cum occisione injusti adgressoris, non tamen, semper saltem, ad id tenetur; et hoc commune est, sicut et conclusio, inter theologos et philosophos.

Conclusio II. — *Homo tenetur ex naturae officio:* 1.° *integritatem sui corporis custodire*, 2.° *sibi procurare media necessaria quibus vita corporis substentatur, puta cibum*, 3.° *ordinare actus exteriores.*

*Prob.* 1.ª et 2.ª *pars* simul. Homo ex naturae officio tenetur ad propriam conservationem, nam qui non conservat se, indirecte occidit se. Ergo tenetur etiam ad custodiendam corporis integritatem et ad procuranda media necessaria quibus vita corporis substentatur. Nam per hoc quod suam integritatem non custodit et media necessaria ad vitam non procurat, indirecte saltem ad propriam destructionem operatur.

*Prob.* 3.ª *pars:* Actus, qui non sunt ordinati secundum rectam rationem sunt mali. Sed homo tenetur vitare malum. Ergo tenetur ordinare actus corporales exteriores.

354. **Quaestio.** — Nunc movetur quaestio gravissima circa ea, quae ab homine possidentur, idest circa bona exteriora; seu movetur quaestio de jure proprietatis. Haec quaestio connectitur cum officiis hominis conservandi et perficiendi seipsum.

355. **Quid et quotuplex jus proprietatis.** — Ius proprietatis seu proprietas subjective et moraliter sumpta est *dominium seu facultas disponendi pro suo libitu et cum exclusione aliorum de re aliqua ejusque utilitate.* Res vero ipsa de qua disponitur dicitur *proprietas objective*, seu *materialiter* accepta.

Actualis detentio dicitur *possessio*, quae si in iusto titulo fundetur est *legitima,* secus *illegitima* dicitur. — *Dominium* est *perfectum* si est facultas disponendi de *re* et de *usu,* sive de fructibus ejus: *imperfectum*

autem est facultas disponendi vel de *re* sola, et dicitur *directum,* vel de solo *usu* rei, et dicitur *utile.* Sed *res* possessa alia est, quae per *usum* consumitur, ut comestibilia, alia cujus *usus* non est ipsa consumptio rei, ut usus domus vel agri.

356. **Punctum quaestionis.** — Ab omnibus conceditur quod homo possit habere dominium rei, quae usu consumitur, haec enim intrinsece requiritur ad conservationem vitae. Igitur quaestio nostra procedit de rebus, quae usu non consumuntur, et ex quibus provenit utilitas; et praecipue de rebus immobilibus, ut de agris, de domibus etc. duo quaeritur, an homo habeat jus acquirendi et possidendi stabiles proprietates in genere.

Conclusio I. — *Ius seu lex naturae non jubet bona exteriora esse possidenda in communi.*

*Prob.* Ex possessione rerum exteriorum seu bonorum exteriorum in communi tria inconvenientia seu mala gravissima, ut in pluribus, orirentur in genere humano. Atqui jus, seu lex naturae ad hoc ordinatur quod inconvenientia seu mala, quae ut in pluribus contingunt, praecipue moralia a rebus repellantur (n. 306). Ergo jus, seu lex naturae non jubet bona exteriora esse possidenda in communi.

*Prob. maj.* 1.m inconveniens, quod ut in pluribus oriretur, si bona in communi possiderentur, est quod homines *parum essent solliciti ad procurandum bonum*, 2.m inconveniens est quod res humanae sine ordine, vel saltem minus ordinate tractarentur, et esset magna confusio, si ex jure naturali deberent esse omnia communia, 3.m inconveniens est quod pax et tranquillitas conservari difficillime, aut nullo modo posset. Unde merito S. Thomas ait: « licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria. *Primo* quidem quia ma-

gis solicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium, vel multorum : quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune ; sicut accidit in multitudine ministrorum. *Alio modo,* quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandae : esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. *Tertio* quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est; unde videmus, quod inter eos qui communiter, et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur. »

357. **Corollarium.** — Res dicuntur esse communes jure naturali, non quia jus naturale dictat omnia esse possidenda communiter, et nihil quasi proprium possidendum, sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum seu ad jus gentium (n. 322.)

358. **Advertenda.** — Antequam respondeatur quaestioni propositae adverte quod homo tripliciter considerari potest 1.° in se esclusive ut ab aliis rebus distinguitur, idest in sua specie ut rationalis est; 2.° potest considerari ut est individuus, vel etiam, ut est in societate domestica existens, et 3.° potest considerari ut est membrum societatis, praecipue civilis. Prius enim est esse hominem, saltem prioritate rationis quam esse hominem individuum, et prius est esse individuum, quam esse membrum societatis. Prius enim concipiuntur indeterminata et universalia, quam determinata et particularia, nam universalia concipiuntur et sunt veluti fundamentum particularium seu singularium. His positis siti :

Conclusio I. — *Homo in sua natura consideratus, prout distinguitur ab aliis rebus potest habere dominium rerum exteriorum sive stabilium, sive non stabilium.*

*Prob.* Homo in sua specie consideratus est praeditus intellectu et voluntate. Atqui hoc est proprium substantiae praeditae intellectu et voluntate prae caeteris substantiis, ut sit capax dominii respectu rerum exteriorum sive stabilium, sive non stabilium cum per intellectum et voluntatem possit de illis disponere sicut vult tanquam dominus. Ergo homo in sua natura specifica consideratus potest habere dominium rerum exteriorum sive stabilium sive non stabilium.

*Confirmatur:* Si homo in sua natura consideratus non posset habere dominium rerum exteriorum, neque ipsa societas posset habere tale dominium, nam societas ex hominibus constat et ex hominibus formatur, quatenus homines sunt praediti intellectu et voluntate.

Conclusio II. — *Homo in sua natura consideratus habet jus acquirendi dominium rerum exteriorum, sive non stabilium, sive stabilium.*

*Prob.* Homo in sua natura consideratus utpote ex anima rationali et corpore corruptibili constans indiget rebus exterioribus et non stabilibus et stabilibus ad vitae suae substentationem et est capax dominii procurando sibi seu possidendo ea. Atqui homo habet jus ad vitae suae substentationem, et ideo ad habenda et procuranda sibi, consequenter ad possidenda ea quae ad vitae substentationem necessaria sunt et utilia. Ergo homo in sua natura consideratus habet jus acquirendi dominium rerum exteriorum etc.

Conclusio III. — *Homo ut individuus antequam consideretur ut membrum societatis est capax dominii*

*rerum exteriorum, et habet jus acquirendi dominium earumdem rerum exteriorum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Homo ideo est capax dominii rerum exteriorum, quia est ratione seu intellectu et voluntate praeditus. Atqui ut est individuus, antequam consideretur ut membrum societatis, est intellectu et voluntate praeditus. Ergo homo individuus, antequam consideretur ut membrum societatis, est capax dominii respectu rerum exteriorum.

*Prob.* 2.ª *pars:* Frustra homo ut individuus ante societatem a natura haberet capacitatem acquirendi dominium, si ab eadem natura non haberet jus dominium acquirendi.

2.° Homo individuus magis indiget rebus exterioribus ad vitae suae substentationem et immediatius, quam indigeat ipsa societate civili, quae si consideretur ut habet vere rationem societatis constitutae, non est nisi medium ad res exteriores habendas ut infra patebit. Atqui natura ad ea acquirenda, quae sunt homini magis necessaria, et immediatius requiruntur ad vitae substentationem, majus jus et immediatius tribuit. Ergo homo individuus per semet ipsum immediate, et non mediante societate et antecedenter ad ipsam societatem, jus habet acquirendi res seu dominium rerum exteriorum.

3.° Homo antecedenter et independenter a societate jus habet explicandi suam activitatem, cum habeat naturaliter dominium suae activitatis, et etiam habet jus possidendi ea, quae ab ejus activitate procedunt, utpote effectus ejus. Atqui jus possidendi ea, quae ab hominis activitate procedunt est necessario connexum cum jure acquirendi et possidendi stabiles proprietates. Ergo homo naturaliter, antecedenter et independenter a societate habet jus acquirendi et possidendi stabiles proprietates. *Prob. maj.* Societas hominem

supponit naturaliter instructum suis facultatibus ad agendum, praecipue intellectu et voluntate praeditum, cum plena libertate suam activitatem explicandi, et ideo habentem jus explicandi suam activitatem, sicut vult, et jus possidendi effectus hujus activitatis, nam causa si est capax dominii effectum suum possidet, cum naturaliter sit suus. *Prob. minor:* Ea quae procedunt ab activitate hominis sunt praecipue opera artis, idest perfectio materiae; puta perfectio agri, perfectio lapidum ut forma domus, aut forma statuae, aut picturae. Atqui jus possidendi talia opera, quae sunt effectus activitatis hominis necessario connectitur cum jure acquirendi et possidendi materiam talium operum, quae est res stabilis, imo tale jus praesupponit in homine; nisi enim prius acquirantur ab homine talia, homo non poterit acquirere dominium liberum effectus suae activitatis. Ergo jus possidendi ea, quae ab ejus activitate producuntur est connexum cum jure possidendi stabiles proprietates imo praesupponit tamquam fundamentum in ipso homine jus acquirendi *materiam ipsam,* idest rem stabilem, seu stabiles proprietates.

359. **Corollaria.** — I. Ex his sequitur quod jus acquirendi stabiles proprietates non est ex legibus civilibus, imo a legibus civilibus est independens.

II. Ius acquirendi stabiles proprietates non est ex libero hominum contractu sive expresso, sive tacito, sed est *ex natura.*

III. Nulla auctoritas humana potest vel minimo privato jus acquirendi stabiles proprietates denegare, quia lex humana non est supra legem naturae.

IV. Neque potest expoliare eum, qui legitime acquisivit.

V. Nulla lex humana potest sancire communitatem proprietatum inter cives, quia non potest auferre jus,

quod hominibus naturaliter inest acquirendi dominium rerum exteriorum.

VI. Divisio bonorum in genere considerata in lege naturae proximum habet fundamentum, a qua deducitur ut conclusio attenta tanta multiplicitate generis humani, in quo pax et tranquillitas obtineri non posset nisi bona stabilia dividerentur (cf. n. 356 et 357), et similiter alia incommoda orirentur.

VII. Quamvis homines habeant jus acquirendi dominium rerum exteriorum, tamen attenta pura et sola lege naturae, in res exteriores dominium non habent, non enim ex sola lege naturali est quod hic ager, e. g. sit meus, vel tuus.

VIII. Homines naturaliter dominium habent eorum, quae ab ipsorum activitate derivantur et fructuum, qui producuntur ab iis quorum dominium habent.

360. **Quaestio altera.** — Circa res, quae sunt nullius, seu quae sunt communia, non positive quasi omnes homines collectim sumpti habeant de eis dominium, sed negative quatenus scilicet quilibet homo habet jus acquirendi dominium in eis antequam ab aliquo determinate dominium acquiratur (n. 357), quaeritur undenam sit quod fiant proprietates hujus hominis aut alterius.

361. **Sententiae.** — Quidam respondent ex lege civili; alii ex consensu humani generis, seu ex conventione vel pacto; alii vero respondent res quae sunt nullius fieri proprias primi occupantis.

Conclusio. — *Res nullius fiunt ejus, qui primo eas occupat, ex jure gentium.*

*Prob.* Si res nullius non fierent ejus, qui primo eas occupat, sequeretur quod pax et tranquillitas in genere humano haberi non posset et multo minus potuisset haberi in prima divisione rerum. Nam si res non fieret primi occupantis, alius posset cum ipso con-

tendere de re ab eo occupata, et si fortior posset sibi appropriare. Atqui lex naturae est quod pax et tranquillitas servetur in genere humano. Ergo ex lege naturali deducitur necessitas appropriandi res nullius, primo occupanti. Sed quod per inquisitionem rationis ex lege naturali, attentis circumstantiis, deducitur esse applicandum generi humano, ex jure gentium repetitur (n. 322). Ergo ex jure gentium res nullius fiunte jus, qui primo eas occupat.

362. **Corollarium.** — I. A fortiori ergo ex jure gentium res nullius fiunt ejus, qui eas perficit artificiose operando, vel inducendo in eis novam formam aut perfectionem, et res quae sunt veluti fructus eorum quae ab aliquo possidentur tamquam domino.

II. Quamvis lex civilis non possit prohibere generaliter quominus res nullius fiant primi occupantis ratione jam dicta, quia scilicet hoc esset contra bonum commune, quatenus scilicet pax obtineri secus non posset; tamen potest prohibere in aliquo casu particulari ratione ejusdem boni communis ne aliqua res, quae est nullius, ab aliquo occupetur et fiat sua. Ratio est, quia in habetur collisio jurium inter personam privatam in casu particulari, et bonum commune, quod certe praevalere debet.

## Caput V.

### De officiis et juribus erga alios

363. **Ratio capitis.** — Distinximus supra (n. 334) officia in juridica et non juridica; juridica dicuntur etiam perfecta, non juridica vero imperfecta. Inter officia juridica vero quaedam sunt, quae considerantur in ordine ad alios exclusive quatenus conveniunt

in natura humana; et haec respiciunt justitiam commutativam. Quaedam vero sunt, quae considerantur in ordine ad alios, ut sunt membra societatis, sive domesticae, sive civilis, et hujusmodi respiciunt alias virtutes, e. g. obedientiam ut officia subditorum, vel justitiam legalem, vel distributivam: in praesenti loquimur de officiis erga alios primo modo consideratis; de aliis erit sermo suo loco.

Conclusio I. — *Homo officio naturali tenetur diligere proximum sicut se seipsum.*

*Prob.* Ea quae habent eamdem naturam eadem dilectione naturaliter, seu eodem modo diliguntur, quando ratio dilectionis est ipsa natura. Atqui homo eamdem habet naturam ac coeteri homines, et ratio qua se diligit est ipsa sua natura specifica; unde ratione suae naturae specificae se ipsum ab aliis diversae naturae diversimode se diligit. Ergo eodem modo naturaliter inclinatur ad diligendum se ipsum et alios, et ideo officio naturali tenetur diligere alios, idest proximum, sicut seipsum.

Conclusio II. — *Dilectio proximi est primum et fundamentale officium omnium officiorum erga ipsum.*

*Prob.* Omnia officia hominis intantum sunt, inquantum per ea homo ordinatur in finem seu in bonum. Atqui primum inter omnia officia, quibus homo ordinatur in finem et in bonum est officium dilectionis (sive perfectae sive imperfectae non refert in praesenti). Ergo primum et fundamentale officium inter omnia officia erga proximum est dilectio.

364. **Corollaria.** — I. Omnia ergo officia erga alios respiciunt aliquod bonum ipsorum; nam diligere seu amare, quod includitur in omnibus officiis ut fundamentum, est velle alicui bonum.

II. Unde duo officia generalia sub quibus alia comprehenduntur, incumbunt homini erga proximum

suum; 1.m est non nocendi alteri, 2.m est benefaciendi. Primum officium sic exprimitur *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris;* et 2.m *quod tibi vis fieri alteri feceris.*

III. Quae officia vigent etiam erga peccatores et inimicos, non qua peccatores aut inimicos, sed qua homines.

IV. Bona circa quae sunt officia, quaedam sunt interiora quaedam exteriora, quaedam respiciunt animum, quaedam corpus.

Conclusio. — *Homo tenetur diligere Deum plusquam seipsum,* 2.° *sed non tenetur diligere proximum plusquam vel tamquam seipsum.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Magis diligendus est finis quam ea, quae sunt ad finem, nam ratio dilectionis non potest esse nisi finis. Sed Deus est ultimus finis omnium rerum et specialiter hominis, qui proinde, idest homo, est medium ad finem. Ergo homo magis tenetur diligere Deum quam seipsum.

*Prob.* 2.ª *pars:* Licet dilectio primum fundamentum habeat in fine, tamen secundum fundamentum habet in unitate, et ideo homines se diligunt, quatenus conveniunt in unitate, et ideo ad eum, ad quem est major unitas debet esse major dilectio. Sed homo individuus ad seipsum habet majorem unitatem, quam ad alios, nam in ipso est unitas substantialis, ad alios unitas similitudinis. Ergo homo non tenetur magis, vel quantum se diligere alios homines; sed magis seipsum.

*Confirmatur:* Hoc confirmatur ex praecepto Christi quo praecipitur, ut homo diligat proximum *sicut* se ipsum: «ex quo videtur, ait Angelicus, quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum».

365. **Quaestiones.** — Circa proximum diversae quaestiones moventur, nam licet ex hoc ipso quod homo tenetur proximum diligere, manifeste sequatur non posse ipsum occidere, neque mutilare, neque ipso volente, sicut ipse non potest occidere vel mutilare seipsum, et teneri ad concurrendum ad proximi perfectionem; tamen quaedam quaestiones moventur explicite, quae hisce nostris diebus a quibusdam pessime et absurde resolvuntur: unde quaeritur 1.° an duellum sit licitum vel illicitum ex genere suo vel ex se se: 2.° quaeritur an homo teneatur officio naturae proximum suum in errorem non inducere, seu an sit licitum mendacium.

366. **Advertenda.** — Ante responsionem ad primam quaestionem adverte quod duellum est bellum inter duo *ex condicto susceptum*. Potest autem bellum esse susceptum auctoritate publica et pro causa publica, sicut inter David et Goliath; vel privata causa, sive adsit licentia auctoritatis publicae, sive desit. Utroque modo duellum esse illicitum convenit communiter inter catholicos theologos, nisi adsit Spiritus S. motus ut in David ut dictum est de suicidio. At in aliquo casu licitum dicunt duellum inter duo, auctoritate et causa publica susceptum, scilicet in casu, quo unus populus *justum* bellum gerens cognoscat vires suas inferiores, et ideo aut acceptandum duellum, aut in bello succumbendum certissime (vide Caj in 2-2, q. 95 a 8). Igitur tota quaestio est de duello, seu de privato certamine inter duos privata causa suscepto.

Conclusio. — *Duellum inter duo causa privata susceptum est omnino illicitum.*

*Prob.* Omnino illicitum est ponere actionem causa privata, quae per se et directe ordinatur ad alium occidendum, vel mutilandum; et dare alteri licentiam

ut alius se occidat, vel mutilet. Atqui in duello ponitur actio causa privata, quae per se et directe ordinatur ad alium occidendum, vel mutilandum, et confertur licentia, ut alius se occidat vel mutilet. Ergo duellum causa privata susceptum est omnino illicitum.

*Confirmatur:* Neque auctoritate et causa publica licitum est se exponere periculo vitae, neque licitum est adgredi aliquam personam ad occidendum, aut mutilandum, nisi auctoritate publica et ratione boni communis obtinendi, quod praeponderet occisioni, aut mutilationi propriae et alterius. Atqui duellantes se exponunt periculo vitae et se invicem adgrediuntur auctoritate privata ad occidendum, aut mutilandum, neque bonum aliquod, quod praeponderet mutilationi, aut occisioni est ratio adgressionis quam ad invicem suscipiunt. Ergo a fortiori duellum causa privata susceptum est omnino illicitum et contra naturam. *Major patet; minor* etiam quoad primam partem manifesta est. Quoad secundam partem autem. *Prob.* Bonum enim quod duellantes intendunt, aut est *veritas* manifestanda et invenienda ut lites finiant, aut est *honor recuperandus,* aut *obstentatio virium.* At primum per duellum obtineri non potest, utpote medium omnino ineptum, ut patet, secundum etiam non per duellum, sed virtuose vivendo honor reparatur, insuper contingit quod duellans aut ignominiam incurrat occisoris, aut mutilatoris, tertium vero est homine prorsus indignum, hoc enim etiam bestiae intendunt superare et opprimere hostem. Sed dato etiam quod hujusmodi bona obtinerentur, duellum esset semper reprobandum, quia talia bona bono vitae, aut corporis integritati non praeponderant.

367. **Advertenda ante solutionem 2.ae quaestionis.** — Ante solutionem 2.ae quaestionis adverten-

dum est hominis officia erga proximum dividi in *perfecta* et *in imperfecta*. Prima sunt ea, quae debentur proximo ex justitia, et ideo jure ab eo repeti possunt, cujusmodi sunt officia non nocendi alteri etc. Secunda sunt, quae non ex justitia, sed ex charitate, humanitate, exhibentur, ut officia misericordiae. Haec autem dividuntur in officia humanitatis, vel innoxiae *utilitatis,* quae exhibentur sine incommodo, ut demonstrare viam etc., et in officia beneficentiae, quorum executio incommodum importat ut eleemosyna, infirmorum administratio etc. Haec secunda primis sunt nobiliora. Officia imperfecta omnia innituntur principio positivo: *quod tibi vis fieri alteri facias;* officia vero perfecta principio negativo: *quod tibi non vis fieri, alteri ne facias.* Officia imperfecta, possunt quandoque transformari in perfecta, ut cum quis in extrema necessitate positus sine discrimine nostrae vitae, possit a nobis subveniri. — Officia perfecta quaedam sunt, quae respiciunt proximi existentiam, vel integritatem, et de his dictum est; alia sunt quae respiciunt proximi perfectionem, praecipue perfectionem intellectus: nunc dicendum est dumtaxat de *officio* non inducendi proximum in errorem, seu de mendacio.

368. **Quid est mendacium.** — Mendacium definiri potest: *Sermo prolatus ex voluntate falsum enuntiandi.* — « Ratio mendacii, ait S. Thomas, sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis *habet voluntatem falsum enuntiandi.* Unde et *mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur* ».

Conclusio. — *Mendacium est per se et intrinsece malum, et ideo numquam licet, sine exceptione ulla.*

Adverte quod non negamus licere uti verbis, seu sententiis ambiguis ex rationabili causa, dummodo sint revera tales, et non sint purae restrictiones men-

tales: concedimus etiam esse licitum occultare prudenter veritatem, non *tamen mentiendo.*

*Prob. Conclusio:* Illud quod secundum se natum est alteri inferre malum, intrinsece malum est, et ideo omnino est illicitum. Sed mendacium secundum se natum est vel est ordinatum ad alteri inferendum malum. Ergo mendacium est intrinsece malum et illicitum. *Prob. minor.* Nam locutiones procedentes exvoluntate verum dicendi secundum se ordinatae sunt ad communicandos mentis loquentis conceptus, et ad manifestandas res, et ideo ad ingenerandum verum in mentem audientis ut homines vitam socialem ducant, quae sine veritate locutionis est impossibilis; e contra mendacium, sive sermo procedens ex voluntate enuntiandi falsum de se natum est ad ingenerandum falsum quod est malum in mentem audientis; et ideo mendacium secundum se natum est inferre malum alteri.

2.° Si mendacium non esset intrinsece malum societas humana non posset subsistere. Ergo mendacium est intrinsece malum. *Prob. antec:* Si mendacium non esset intrinsece malum nulla fides subsisteret inter homines, sine qua impossibilis est societas. Ergo si mendacium non esset intrinsece malum societas humana non posset subsistere. Quod autem nulla fides esset inter homines patet, quia nullus teneretur alteri credere, imo imprudenter crederet, cum semper posset suspicari, loquentem habere rationabilem causam mentiendi. Breviter: esset impossibile discernere quando homo verum aut falsum proferret, licet honestissimus: Apposite S. Thomas: « In convictu hominum unus homo oportet quod alio utatur sicut seipso, in quibus ipse sibi non sufficit, ideo oportet quod stet illis, quae alius scit, et sunt sibi ignota, sicut his, quae ipse cognoscit:

et inde est quod in hominum conversatione est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credit, et hoc est justitiae fundamentum, ut Tullius dicit in lib. de officiis: et inde est quod nullum mendacium est sine peccato, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariae derogetur ». In Boetium de Trin. (q. 3. a. 1. c.)

369. **Observatio.** — Homo potest alium fallere verbis, et habetur *mendacium*, et potest alium fallere factis vel signis, et habetur *simulatio*, quae illicita est, sicut *mendacium:* item illicita est *hypocrisis* quae est *simulatio*, qua quis vult videri quod non est, sicut cum peccator simulat se esse justum.

## Caput VI.

### De officiis et juribus quae concernunt transmissionem proprietatum ex una ad aliam personam.

370. **Triplex modus transmittendi dominium ex una ad aliam personam.** — Modus transmittendi dominium rerum seu proprietatum ex una ad aliam persona triplex in praesenti recensetur, aliis modis praetermissis. 1.° Voluntas libera ejus qui rei dominium habet; 2.° Voluntas libera ejus qui licet dominus non sit, tamen potestatem habet transferendi dominium ob eminentiorem potestatem seu facultatem ratione boni communis, ut est rex in quibusdam casibus; 3.° haereditas; sed his duobus praetermissis, solummodo unicam conclusionem ponam de voluntate.

Conclusio I. — *Voluntas libera ejus, qui verum et perfectum dominium habet sufficit ut dominium ad aliam personam transferatur, si haec acceptet.*

*Prob.* Dominium super aliquam rem, si est perfectum dat facultatem disponendi de ipsa re libere, sicut vult dominium habens. Atqui ille qui dominium habet perfectum non posset disponere de re sua, si res alteri appropriari non posset; et ideo non haberet dominium perfectum. Ergo ex hoc ipso quod de re aliqua dominium perfectum habet potest ipsam alteri appropriare.

2.° Ex hoc ipso quod aliquis de re aliqua dominium perfectum habet potest ipsa re uti, potest ipsam reliquere ne ad ipsum amplius pertineat, ita ut fiat nullius. Atqui res, quae est nullius primo occupanti appropriatur (n. 361). Ergo cum ille, qui dominium habet, possit facere ut aliqua persona determinata primo ipsam rem occupet ei tradendo sua voluntate, potest dominium ex seipso ad alium transferre.

371. **Corollaria.** — Ex ipsa lege naturae est quod aliquis possit transferre ex sua voluntate libera dominium, quod habet alicujus rei ad aliam personam.

II. Multipliciter contingere potest transmissio seu translatio dominii ab una ad aliam personam, modi autem translationis dominii comprehenduntur omnes sub nomine generico contractus. De quo in praesenti dicendum est.

372. **Definitio contractus.** — Contractus definitur: *Duorum vel plurium in idem consensus, signo sensibili manifestatus pariens obligationem saltem in uno contrahentium.* — Contractus alii dicuntur *nominati ut emptio, venditio* etc. alii vero a jure Romano *innominati*, quia speciale nomen non habent. Sunt autem quatuor: *do ut des*, (e. g. do tibi frumentum ut des mihi oleum), *do ut facias*: (do frumentum ut labores in agro meo), *facio ut des*; *facio ut facias*, si tamen quod datur est pecunia pro aliqua re habetur *venditio*.

373. **Contractus bilaterales et unilaterales.** — Deinde contractus dividuntur in *bilaterales*, qui etiam *aequales* et *synallagmatici* dicuntur, et in *unilaterales*, qui etiam vocantur *inaequales*. Primi pariunt utilitatem et obligationem in utroque contrahente et novem recensentur nempe: *emptio*, *venditio*, *locatio* et correlativa *conductio, census*, *cambium, emphitheusis feudum, assecuratio*. Secundi autem pariunt utilitatem in uno solo contrahentium et in altero *obligationem*. Si utilitas est ex parte solius *accipientis* cum obligatione ex parte dantis habetur *mutuum, commodatum*, sub quo continentur *precarium, pignus, hypotheca, fideijussio*. Si autem utilitas est ex parte dantis habetur *depositum;* si ex parte alterationis indeterminate habetur *sponsio* et *ludus*. Aliae divisiones vide penes moralistas.

374. **Questio.** — Nunc quaeritur an Mutuator possit a mutuatario, sive ab eo cui mutuavit, repetere aliquid praeter restitutionem rei mutuatae, vel, ut dicunt, praeter restitutionem *sortis;* puta si dedit centum *libellas*, possit aliquid amplius praeter centum repetere, et hoc vi mutui; — hoc aliquid quod est praeter rem mutuatam dicitur *usura*.

375. **Advertenda.** — I. Antequam respondeatur quaestioni, definitio mutui est attendenda, nam quaestiones non possunt rite resolvi nisi termini propositionis difiniendae cognoscantur. Sic ergo definitur mutuum: *Contractus onerosus quo transfertur res et dominium rei ab aliqua persona possessae ad alteram, in qua oritur obligatio rem tempore statuto restituendi eadem non numero, sed specie et bonitate*. Unde si datur pecunia oportet ut restituatur pecunia, si frumentum, frumentum, si oleum oleum etc. secus non esset mutuum.

II. Concedimus esse licitum accipere aliquid a mu-

tuatario, praeter illud quod mutuator tradidit, 1.° vel ratione lucri cessantis; quia scilicet mutuator non amplius percipit lucrum, quod prius percipiebat ex re quam alteri cedit; 2.° vel etiam ratione damni emergentis, nan contingere potest, quod aliquod damnum emergat ex mutuatione alicujus rei, e. g. ex mutuatione pecuniae: hoc enim damnum emergere potest quod aliquis non aedificando domum, aut emendo agrum etc. non percipiat fructus inde consequentes. — Concedimus etiam ob bonum commune, quod legislator possit statuere per legem ut a mutuatario solvatur aliquid praeter restitutionem ejus, quod accepit, ut praemium mutuatori tribuendum, sic enim facilius inveniuntur mutuatores et promovetur bonum societatis; tamen hujusmodi praemium oportet ut non excedat modum. Plures concedunt etiam idipsum ob periculum *sortis,* idest ob periculum rei quae mutuatur amittendae.

Conclusio. — *Accipere usuram pro re mutuata vi mutui est omnino illicitum.*

*Prob.* Vendere eamdem rem bis est omnino illicitum, nam per primam venditionem res fit alterius, et ideo non potest amplius vendi, a quo vendita est. Atqui accipere usuram pro re mutuata est vendere eamdem rem bis. Ergo accipere usuram pro re mutuata est omnino illicitum. *Prob. minor:* accipiens usuram pro re mutuata exigit praetium aequivalens rei mutuatae, per quod habetur prima venditio, et exigit aliquid, supra vel ultra aequivalens praetium rei mutuatae; exigere autem praeter pretium quod valet res, aliquid aliud licet non aequivalens, est vendere eamdem rem bis, ut patet manifeste.

*Confirmatur:* In rebus quae mutuantur non distinguitur usus a rebus, nam hujusmodi res per usum consumuntur, sicut e. g. oleum, aut frumentum, aut

pecunia per usum consumuntur, vel distrahuntur; ergo non licet vendere rem et usum rei seorsum, quasi objecta distincta. Sed exigendo usuram pro re mutuata venditur res, quae mutuatur et usus rei quasi objecta distincta. Ergo omnino illicitum est accipere usuram pro re mutuata.

## Caput VII.

### De societate in genere

376. **Ratio capitis.** — Expleto tractatu de jure individuali, de jure sociali, seu de societate agendum est. Societas autem dupliciter potest considerari: in genere et in specie: igitur societas utroque modo examinanda est. At societas in specie multiplex est, idest domestica, civilis, religiosa; igitur de his societatibus omnibus est dicendum.

377. **Quid est societas explicatur.** — Nomine *societatis* intelligitur: *Congregatio hominum ad aliquem finem obtinendum per vires simul unitas, qui sine tali congregatione seu consociatione obtineri non potest.* — Dicitur: *congregatio hominum,* quia licet etiam bruta animantia congregentur, tamen nonnisi inter homines habetur societas, non autem in his, quae homine sunt inferiora. Additur ad *obtinendum finem per vires simul unitas,* quia finis intentus a societate nonnisi per vires conjunctas hominum, qui simul associantur, obtinetur, vel non ita convenienter obtinetur.

378. **Corollarium.** — Societas ergo est propter aliquem finem, qui finis oportet ut sit communiter intentus ab his, qui componunt societatem; nam si non esset communiter ab eis intentus, non unirentur in formanda societate.

379. **Diversae species societatis recensentur.** — Diversae species societatis recensentur. *Primo* recensetur societas *domus*, quae constat ex marito et uxore, ex parentibus et filiis, ex domino et famulis; si constat pluribus familiis sanguine junctis dicitur *patriarchalis*. *Secundo* recensetur societas *civitatis* seu *Municipii* quae ex pluribus familiis constat. *Tertio* recensetur societas *provinciae*, quae ex pluribus civitatibus simul junctis efformatur. *Quarto* habetur societas, quae constat ex pluribus provinciis, et dicitur *Status*. *Quinto* habetur societas, quae constat ex pluribus *statibus* et habetur *Natio*. Individua subiiciuntur primae societati utpote ejus membra idest domui; et *prima societas* idest domus subijcitur *secundae, secunda tertiae* etc. Societates *subjectae* dicuntur *hypotathicae* termine graeco, qui significat *subjectae*. — *Sexto* consideratur etiam societas *Ethnarchica* quae scilicet habetur ex unione plurium nationum. Et tandem societas *religiosa*.

380. **Corollarium.** — Quaelibet societas finem proprium habet.

Conclusio I. — *Homo ex sua natura ad societatem efformandam ordinatur.*

*Prob.* Homo ex sua natura ordinatur ad bonum suae naturae conveniens consequendum in quo ejus perfectio consistit. Atqui nonnisi per societatem finem vel bonum et perfectionem suae naturae convenientem obtinere potest. Ergo homo ex sua natura ordinatur ad societatem. *Prob. minor:* Homo individuus non potest obtinere per se solum perfectionem et bonum conveniens suae naturae; nam bonum conveniens naturae humanae fundamentaliter sumptum est propria existentia modo convenienti habita; hoc autem non obtinetur nisi per societatem familiae per quam solum modo convenienti multiplicatur homo, seu

propagatur genus humanum et convenienter instruitur. Alia autem bona multa et quidem necessaria obtinentur per societatem civilem, sine qua obtineri non possent, nam per ipsam multa mala impediuntur, e. g. per punitionem malefactorum etc., sed et jura individuorum defenduntur, tuentur; et officia servantur.

Conclusio II. — *Finis societatis est bonum et perfectio individuorum pertinentium ad societatem*, 2.° *finis quidem immediatus est felicitas seu perfectio, quae haberi potest in hac vita,* 3.° *finis vero remotus seu ultimus est felicitas et ultima perfectio obtinenda in altera vita.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Finis societatis est bonum humanae naturae non quidem in abstracto, sed in concreto obtinendum. Atqui finis et bonum humanae naturae non potest vere obtineri nisi in individuis. Ergo finis societatis est bonum et perfectio individuorum. *Maj. patet:* nam cum sit sermo de societate humana nonnisi ad finem et ad bonum humanae naturae obtinendum ordinari potest, cum omnia in finem et bonum suae naturae consonum tendant; et quidem in concreto, nam nihil in abstracto existit nisi in mente: *Minor* etiam patet etenim natura humana nonnisi in individuis reperitur.

*Prob.* 2.ª *et* 3.ª *pars simul:* Finis societatis est bonum et perfectio individuorum. Ergo finis immediatus societatis est bonum et perfectio, quae immediate et primo haberi potest per societatem: sed perfectio et quaedam imperfecta, felicitas, potest haberi in hac vita immediate et primo, remote vero et ultimo haberi potest felicitas et perfectio alterius vitae. Ergo finis immediatus societatis est felicitas et perfectio individuorum, quae haberi potest in hac vita, finis vero remotus est felicitas et perfectio, quae potest haberi in altera vita.

Conclusio III. — *Ad societatem requiritur auctoritas, seu principium dirigens cui membra societatis, idest homines subsint et obediant.*

*Prob.* Societas ex sua naturâ ordinatur ad perfectionem et felicitatem hominis essentialiter procurandam, et obtinendam. Atqui ad obtinendam perfectionem et felicitatem sive imperfectam, quae haberi potest in hac vita, sive perfectam, quae haberi potest in altera vita, requiritur auctoritas, seu principium dirigens cui membra subsint et obediant. Ergo ad societatem requiritur auctoritas seu principium dirigens, cui membra societatis, idest homines subsint et obediant. *Prob. minor:* homo individuus, etiam in societate existens, potest multipliciter impediri a consecutione suae perfectionis et felicitatis, sive imperfectae hujus vitae, sive perfectae alterius vitae; sive ab intrinseco ob defectum et corruptionem suae naturae, quae ad malum prona est, sive ab extrinseco, idest ab aliis hominibus, qui improbi et vitio dediti sunt; et ideo est necessarium principium dirigens in societate auctoritate praeditum, cui subsint membra et obediant ad obtinendam perfectionem et felicitatem sive hujus, sive alterius vitae.

381. **Corollaria.** — Societas ergo tenetur adhibere ea media, quae ad finem hominem ducunt, si secus agat, contra propriam naturam operatur. Ideo ad hoc attendant summopere ii in quibus auctoritas residet.

II. Societas enascitur ex officio et jure, quo homines individui habent conservandi, propagandi et perficiendi propriam naturam per acquisitionem finis. Nam ex hoc jus habent conjungendi vires, quas habent ut viribus conjunctis media necessaria arripiant, quae soli arripere non valerent, et removere obstacula, quae quilibet homo per vires suas individuales

non posset, ut finem et propriam perfectionem adsequantur.

## Caput VIII.

### De matrimonii natura et causa

382. **Ratio capitis.** — Agentes de societate domestica, quae praecedit societatem civilem, incipimus a matrimonio, vi cujus ipsa societas domestica resultat et quod est quasi elementum formale ipsius. Dicendum est ergo de matrimonio in sua natura considerato quoad suum constitutivum et quoad suam causam, de honestate illius, de ipso in ordine ad societatem civilem, et de iis quae vinculum matrimoniale consequuntur in membris societatis domesticae. In praesenti capite de matrimonio in sua natura considerato et quoad suam causam duntaxat agemus, de aliis vero in sequentibus.

383. **Definitio matrimonii.** — Relicta aethimologia nominis, quae multiplex adsignatur ab auctoribus, matrimonium definitur a jure Romano: *Conjunctio viri et mulieris individuam vitae consuetudinem retinens.* Et a Magistro Sententiarum (IV dist. XXVII), quem omnes scholastici sequuntur: « Sunt ergo, inquit, nuptiae vel matrimonium *viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens.* » Hae duae definitiones non differunt, sed secunda magis explicat matrimonii naturam, ut patet.

Dicitur *conjunctio* idest adunatio *viri* et *mulieris*, quia matrimonium non habetur nisi ex personis diversi sexus, utpote ordinatum ad procreationem prolis; additur *individuam vitae consuetudinem retinens;*

quia scilicet quoad communicationem conjugalem, in actibus ordinatis ad procreationem et educationem prolis vir et mulier ut unum individuum et una persona considerantur et simul convivere debent ut bonum prolis obtineant.

384. **Quaestio.** — Quaestio circa matrimonium solvenda in praesenti respicit ejus causam. Unde quaerimus de causa matrimonii.

Conclusio. — *Mutuus consensus conjugum est causa efficiens matrimonii.*

*Prob.* Causa efficiens matrimonii aut est ipsa natura, aut auctoritas humana, aut liber et mutuus consensus conjugum. Sed non est ipsa natura, neque auctoritas humana. Ergo remanet quod sit mutuus consensus conjugum. *Major* completa est. *Minor prob.* Non est natura, nam licet naturale sit matrimonium contrahere in genere, non tamen institutum est a natura quod hic vir, puta Petrus, nubat huic mulieri, e. g. Bertae, sed natura reliquit hoc alteri principio determinandum. Sed neque est auctoritas seu societas humana, quia auctoritas humana seu societas societatem domesticam, et ideo matrimonium, supponit.

*Confirmatur* ex facto universali et constanti quod matrimonium ut nullum semper habitum est, si defuit consensus. Insuper cum matrimonium habeat veram rationem contractus efficitur per eamdem causam, qua fit contractus, sed aliorum contractuum vera causa est consensus, ergo consensus etiam matrimonii est causa: Unde Concilium Florentinum in Decreto Eugenii IV pro unione Armenorum, de sacramento matrimonii loquens ait: « Septimum est sacramentum matrimonii.... Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus ». Et Nicolaus Papa (causa 23, q. 2.ª cap. sufficiat) dicit: « Si consensus in nuptiis solus forte sufficiat,

coetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur ».

385. **Corollaria.** — Conjunctio per quam matrimonium constituitur maxima est, est enim primo et per se conjunctio animorum ad vitam indivisam in domesticis rebus ducendam, nam *consensus* qui est fundamentum omnium, quae habentur in vita conjugali est *actus voluntatis*, vi cujus habetur conjunctio corporum ad unam prolem generandam.

II. Igitur principium movens ad consensum dandum quo conjunctio matrimonialis efficitur debet esse mutuus amor conjugum, et quidem amor amicitiae; nam talis amor debet esse hominis inquantum est homo, et ideo non animalis, sed rationalis et rectus primo et per se.

III. Ab honestate et a dotibus animi excitari et foveri debet unio quae est inter conjuges ex matrimonio.

Conclusio II. — *Vinculum matrimoniale ex institutione naturae est effectus amoris amicitiae.*

*Prob.* Vinculum matrimoniale est effectus liberi consensus voluntatis liberae, quo conjuges se obligant ad simul convivendum, ut socii ad prolem suscipiendam et pie praecipue quoad mores instituendam. Atqui consensus liberae voluntatis quo conjuges se obligant ad simul vivendum ob prolem suscipiendam et pie educandam importat amorem amicitiae. Ergo vinculum matrimoniale ex ipsa natura est effectus amoris amicitiae. *Maj. patet. Minor prob.* Duplex amor distinguitur: concupiscentiae et amicitiae; amor concupiscentiae est amor, quo quis diligit aliquem ad propriam utilitatem exclusive, amor amicitiae est quo quis diligit aliquem non ad utilitatem propriam, sed simpliciter in se consideratum ut socium ad aliquod bonum obtinendum alterius personae. Atqui

consensus voluntatis, quo conjuges simul uniuntur ad prolem suscipiendam et pie instituendam importat amorem ordinatum non ad utilitatem propriam, sed amorem quo quis aliquem diligit ut socium ad optimum finem obtinendum qui est existentia et institutio pia prolis. Ergo consensus voluntatis, quo conjuges simul uniuntur ad prolem suscipiendam et pie instituendam est amor amicitiae.

Conclusio III. — *Amor amicitiae inter conjuges ex sua natura est summus qui inter duas personas humanas naturaliter haberi potest.*

*Prob.* Amor amicitiae inter duas personas quae simul ut sociae uniuntur ad aliquem finem consequendum attenditur ex fine. Atqui *naturaliter* loquendo inter personas, quae simul ex libero consensu voluntatis uniuntur ad aliquem finem, non potest dari finis proximus nobilior, quam procreatio et pia institutio prolis. Ergo amor amicitiae inter conjuges, idest inter eos qui simul junguntur ad procreationem et piam institutionem prolis, debet esse summus amor amicitiae, qui inter duas personas naturaliter haberi possit.

*Confirmatur:* Signum perfectionis et magnitudinis amoris amicitiae est donatio, usus promiscuus, et communicatio mutua eorum, quae amici possident. Ergo majus donum est signum majoris amicitiae, per se loquendo. Atqui inter conjuges id quod mutuo donatur est quid maximum, nam conjux alteri conjugi donat ex contractu proprium corpus et ut ita dicam propriam personalitatem. Ergo inter conjuges est vinculum summae amicitiae.

*Prob.* 1.ª *et* 2.ª *conclusio simul:* Vinculum matrimoniale non causatur ex desiderio animali explendae libidinis, nam potius opponitur vinculum matrimoniale expletioni libidinis, sed causatur naturaliter ex desiderio seu ex amore rationali suscipiendi et insti-

tuendi prolem, convenit enim soli homini, et ideo convenit ei ut rationalis est. Atqui desiderium seu amor rationalis suscipiendi et rite instituendi et educandi prolem non est amor concupiscentiae, sed est amor, et summus amor amicitiae. Ergo vinculum matrimoniale ex amore summo amicitiae causatur. *Minor* quoad primam partem manifesta est; nam amor rationalis suscipiendi, rite instituendi et educandi prolem non est amor animalis et egoisticus; cum ad bonum alterius ordinetur: quoad 2.m partem probatur ex eo quod magnitudo amoris attenditur ex nobilitate finis, qui in casu inter fines naturales est nobilissimus.

## Caput IX.

### De honestate matrimonii

386. **Quaestio.** — Nunc quaeritur de honestate matrimonii; et quia quod est honestum, est bonum, et quaedam bona sunt praecepta a natura, ideo determinandum est etiam in praesenti 1.° an sub praecepto cadat matrimonium; 2.° an a natura permittatur ut unus cum pluribus matrimonium contrahat.

Conclusio I. — *Sine vinculo matrimoniali recta et conveniens propagatio generis humani haberi non potest.*

*Prob.* Propagatio generis humani sine vinculo matrimoniali seu extra matrimonium est per fornicationem. Atqui propagatio generis humani per fornicationem non est recta, neque conveniens. Ergo sine vinculo matrimoniali propagatio generis humani non est recta, neque conveniens. *Maj. patet; minor prob.* fornicatio est prohibita a lege naturae, et ideo propagatio generis humani tali modo facta est contra legem naturae, idest neque recta, neque conveniens.

2.° Propagatio generis humani extra vinculum matrimoniale vergit in damnum prolis et totius generis humani. Sed quod vergit in damnum prolis et totius generis humani neque est rectum, neque conveniens, sed omnino illicitum. Ergo propagatio generis humani extra vinculum matrimoniale neque recta, neque conveniens est, sed est omnino illicita. *Prob. minor:* Proles humana pluribus indiget, quam proles brutorum animantium, nam indiget ut ei ab alio substentatio vitae praestetur per longum tempus, indiget recta educatione circa propria officia etc. quae extra societatem domesticam sine vinculo matrimoniali haberi non possunt.

Conclusio II. — *Matrimonium est per se sive ex sua natura honestum.*

Haec conclusio est contra Manichaeos qui effreni libidine incensi damnabant nuptias.

*Prob.* Ille contractus est per se honestus qui ex natura sua ordinatur ad bonum effectum producendum, qui nonnisi per talem contractum haberi potest. Atqui matrimonium ex natura sua ordinatur ad habendum bonum effectum qui nonnisi per matrimonium haberi potest. Ergo matrimonium per se honestum est. *Prob. minor:* Nam matrimonium ex sua natura ordinatur non solum ad procreationem, sed etiam ad educationem prolis, quae haberi non potest sine matrimonio.

Conclusio III. *Matrimonium respectu individui non cadit sub praecepto*, 2.° *verus caelibatus per se est matrimonio praestantior.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Intantum est adserendum ex lege naturae adesse praeceptum contrahendi matrimonium, inquantum est necessarium ad propagandum genus humanum, vel ad ipsum conservandum in convenienti et sufficienti multitudine. Atqui non est necessarium

praeceptum matrimonii respectu cujuslibet individui, ut genus humanum propagetur aut conservetur propagatum in convenienti et sufficienti multitudine. Ergo matrimonium respectu cujuslibet individui non cadit sub praecepto. *Maj. patet* ex eo quod finis matrimonii, ex quo ratio ejus desumitur et ratio praecepti, non est perfectio individualis, aut bonum individui, sed bonum speciei, idest propagatio generis humani vel conservatio ejusdem. *Prob. minor:* Nam licet non omnes homines matrimonium contrahant, tamen genus humanum sufficientissime propagatum est, et semper magis propagatur, ut constat ex statisticis. Insuper attenta inclinatione humanae naturae ad matrimonia contrahenda, multitudo generis humani naturaliter deficere non potest, licet natura liberum unicuique relinquat connubium contrahere, neque tam ingenti multitudine propagatum est genus humanum, quia hominibus persuasum fuerit matrimonium eis esse ex lege naturae praeceptum.

2.° Ipsa multitudo et perfectio multitudinis convenientius et perfectiori ratione obtinetur per hoc quod quidam homines a conjugio libere se abstinent. Ergo irrationale omnino est adserere adesse praeceptum respectu cujuslibet individui ineundi matrimonium. *Conseq. patet. Prob. antec.* Non solum quaerenda est multitudo hominum, sed multitudo virtuosa, educata scilicet quoad intellectum et voluntatem, ex qua habetur multiplicatio, vel propagatio ulterior magis uniformius, naturalius et convenientius generis humani; hoc autem congruentius et perfectiori ratione obtinetur, si quidam liberi a rebus et curis familiaribus voluntarie a matrimonio se abstineant et incumbant populis instruendis.

*Confirmatur:* Extraordinaria exempla maxime conferunt ad reddendos homines virtuosos, ut ex experientia

patet, ac proinde etiam ad evitanda adulteria, fornicationes et hujusmodi generis vitia. Atqui per hoc quod quidam a conjugiis se abstinent propter virtutem, se exhibent tamquam extraordinaria exempla, cum sit quid quasi divinum a conjugiis se abstinere ob acquisitionem virtutis; nam mens quae adspernatur maxime delectabilia maximum virtutum exemplum exhibere dicenda est.

*Prob.* 2.ª *pars. Ex parte individui:* Praestantia et nobilitas hominis a sapientia, et praecipue a virtute, desumitur, vir enim insipiens et vitiosus est dedecus suipsius, et societatis. Ergo nobilitas et praestantia alicujus status ex facilitate adipiscendi sapientiam et virtutem desumenda est. Atqui per se loquendo sapientia et virtus facilius acquiruntur in statu coelibatus ad hunc finem voluntarie absumpto ab eo, qui in talem statum inclinatur, quam in statu matrimoniali. Ergo coelibatus ad sapientiam et virtutem adipiscendam voluntarie absumptum ab eo, qui in talem statum inclinatur, est praestantior matrimonio. *Prob. minor:* In statu matrimoniali homo multis curis distrahitur, oportet enim ut ad res materiales procurandas nimia sollicitudine intendat ad substentandam familiam et ad prolem educandam; ex hoc autem maximum impedimentum attendendi studio sapientiae et exercitio virtutum oritur; e contra in caelibatu homo ab his curis domesticis omnino immunis est et liber, ac fere nullo impedimento detentus studio sapientiae et virtuti colendae summopere se applicare potest.

2.° *Ex parte societatis* etiam obstenditur praestantia coelibatus: nam matrimonium ad propagandum et conservandum genus humanum in convenientem multitudinem ordinatur. Sed nobilitas multitudinis et praestantia non ex numero civium desumitur, sed ex

sapientia et ex virtute in ipsa multitudine diffusa et dilatata. Ac proinde apud ipsam societatem non illi viri in summa aestimatione habentur et honore, qui numerosam prolem luci ediderunt, sed illi qui et sapientiam multitudini communicarunt et qui ipsam multitudinem in virtute verbo et exemplo instruxerunt. Atqui coelibatus est status magis idoneus ad edocendam sapientiam multitudinem et ad instruendos homines verbo et exemplo in virtute, quam status matrimonialis. Ergo coelibatus est praestantior matrimonio.

387. **Solvuntur difficultates contra 1.m partem concl.** — *Obj.* 1.a Quod ordinatur ad bonum commune magis cadit sub praecepto quam quod ordinatur ad bonum individui. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune. Ergo quia bonum individui cadit sub praecepto multo magis matrimonium.

*Resp. dist. maj.:* indeterminate *conc.*, determinate *subdist.: relate* ad societatem *transeat;* relate ad individuum *nego.* Responsio patet ex dictis in probatione thesis: non omnia quae ordinantur ad bonum commune cadunt sub praecepto, sed solum ea quae, cum dependeant ex voluntate hominis, ad obtinendum bonum commune necessarium est ut praecipiantur; unde colere agros, licet sit ordinatum ad bonum commune, non tamen cadit sub praecepto.

*Obj.* 2.a Ex coelibatu sequitur extinctio generis humani. Atqui extinctio generis humani est contra naturae praescripta. Ergo coelibatus reprobandus est et ei est praeferendum matrimonium.

*Resp. Dist. maj.* Ex coelibatu universali vel ut in pluribus *conc.;* ex coelibatu libere suscepto ab hominibus *nego.* Nam talis est inclinatio in natura humana ut conjugia sufficientia deesse numquam possint ad propagandum genus humanum. — Insuper ex eo

quod non omnes homines tenentur ad colendos agros non sequitur extinctio generis humani ex fame, ita multo minus sequitur extinctio generis humani si non ponatur praeceptum cuilibet individuo matrimonium ineundi.

388. **Obj. contra 2.m partem concl.** — Illud quod ordinatur ad bonum commune potius est quam illud quod ordinatur ad bonum individui. Sed status matrimonialis ordinatur ad bonum commune, coelibatus ad bonum individui. Ergo matrimonialis status potior est.

*Resp. negando* secundam partem *minoris*, nam coelibatus ad bonum commune summopere ordinatur, ut patet ex probatione conclusionis.

389. **Quaestio 2.a** — Agentes de honestate matrimonii quaeritur an una mulier possit conjungi licite cum pluribus viris, et an unus vir possit copulari licite cum pluribus mulieribus. Copulatio unius mulieris cum pluribus viris dicitur *polyandria;* copulatio vero unius viri cum pluribus mulieribus *polygamia* vocatur. Quaestio praesens procedit de *polyandria* et de *polygamia* simultanea ; concedimus enim successive post mortem unius conjugis superstitem licite posse cum altero copulari.

Conclusio I. — *Polyandria simultanea est omnino illicita jure naturae.*

*Prob.* Polyandria simultanea opponitur procreationi prolis. Sed quod est hujusmodi est omnino illicitum. Ergo polyandria est omnino illicita.

*Prob. major.* Nam 1.° procreationi prolis opponitur, quia, ut experientia constat, per commixtionem seminum aut totaliter, aut fere totaliter tollitur faecundatio foeminae. — 2.° Educationi prolis, quia per hoc quod una mulier plures viros haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura ne-

cessaria est in educando. Unde nulla lege, concludit S. Thomas, vel consuetudine est permissum mulierem simultanee plures viros habere.

Conclusio II. — *Polygamia, licet non sicut polyandria, est illicita jure naturae.*

*Prob.* Polygamia licet non opponatur fini primario matrimonii, idest procreationi prolis, cum unus vir absolute loquendo sufficiat ad faecundandas plures foeminas, et non ita opponatur prolis educationi, quae est alius finis matrimonii, quia certitudo prolis remanet; tamen opponitur fini secundario matrimonii, qui consistit in communicatione mutua quasi individua et pacifica inter virum et uxorem; etenim per polygamiam non habetur pax in familia, quia communicatio in uno officio, praecipue in praesenti causat lites: nam inter uxores plures unius viri commoveri solent invidia, aemulationes, zelotypia etc., ut videre est apud polygamos Mahumetis sectatores. — Quia ergo polygamia fini principali matrimonii non contrariatur, sed magis per illam obtinetur in quibusdam circumstantiis peculiaribus, ideo per dispensationem divinam permissa aliquando est, neglecto fine secundario, ut finis principalis obtineretur. Sed in hoc a solo Deo dispensari potest, qui est matrimonii institutor, et ideo solus dispensator in secundariis matrimoniis praeceptis.

## Caput X.

### De indissolubilitate matrimonii.

390. **Quaestio.** — Determinata quaestione de honestate matrimonii quaeritur de ejus indissolubilitate, an scilicet matrimonium solvi possit. Notandum

tamen est nos non loqui de separatione viri et uxoris quoad cohabitationem, nam haec separatio existentibus gravissimis causis nedum est licita, sed imo est consulenda, ut omnes concedunt, sed conclusio nostra est intelligenda de ipso vinculo matrimoniali, ita scilicet ut neque ex mutuo consensu liberi maneant per divortium, ut uterque aut unus conjugum possit alteri in matrimonium copulari. His positis:

Conclusio. — *Vinculum matrimoniale est de lege naturae indissolubile.*

*Prob. conclusio:* Vinculum matrimoniale est nexus inter duo amoris summae amicitiae (n. 386). Sed nexus amoris summae amicitiae est naturaliter indissolubilis. Ergo vinculum matrimoniale est indissolubile ex sua natura. *Prob. minor:* Nam amicitia quanto est major tanto debet esse firmior et diuturnior, et difficilius dissolvitur, unde veri amici obstacula, quibus possit dissolvi amicitia amovere curant, imo naturaliter ad amovenda tenentur: et ideo contra naturam omnino est solvere vinculum ex summa amicitia causatum; eo enim ipso, quod summa amicitia est omnem obstaculum vincere tenetur, et praecipue contractus summae amicitiae.

*Prob.* 2.° Naturaliter major est amor sive dilectio viri ad uxorem, vel uxoris ad virum, quam dilectio filii ad patrem, aut ad matrem; nam vir et uxor relinquunt patrem et matrem ut simul vitam individuam ducant. Atqui vinculum ex quo causatur dilectio filii erga patrem, vel matrem, non potest dissolvi, nam filius, inquantum filius, semper tenetur diligere parentes. Ergo et vinculum matrimoniale non potest naturaliter dissolvi. *Major prob.* etiam ex eo quod vinculum dilectionis, qui est in filio erga parentes est ad modum proprietatis causatum simul cum filio ex dilectione mutua conjugum; et ideo ex vinculo

inter conjuges; causa autem est potior effectu; insuper major dilectio ex majore et firmiori unitate, et ideo ex majori vinculo procedit.

*Prob.* 3.º Si vinculum matrimoniale posset ex sua natura dissolvi, hoc esset aut ex consensu alterutrius, aut ex consensu utriusque. Sed neque ex consensu alterutrius sive unius, neque ex consensu utriusque simul. Ergo est omnino indissolubile. *Prob. minor:* et imprimis: non potest dissolvi ex consensu unius tantum; nam cum nullus contractus possit dissolvi ex voluntate unius tantum, multo minus matrimonium, quod est contractus inter omnes firmissimus. Sed neque ex consensu mutuo utriusque conjugis; nam cum decor et faecunditas in muliere cito decidant, sequeretur quod si matrimonium non esset indissolubile jure naturae vir quam facillime appeteret, ut tale vinculum dissolveretur, et maxime impii viri qui multi sunt, praetextus quaererent etiam uxorem cogendo, sive directe, sive indirecte, ut solutionem conjugii peteret: nam vir naturaliter fortior muliere est: et licet vir qui reliquit primam uxorem, posset aliam invenire, non ita mulier posset alium virum. Unde multae mulieres derelictae omnino a propriis viris remanerent. Sed tunc quot fornicationes? quot scandala? quae verecundia ipsis filiis proveniret? Natura ergo exigit ut matrimonium non dissolvatur.

## Caput XI.

### De impedimentis matrimonii in ordine ad potestatem civilem

391. **Quaestio.** — Probavimus in praecedentibus vinculum matrimoniale esse omnino indissolubile jure naturae; proinde in societate civili non potest esse

auctoritas dirimendi matrimonia jam contracta; at nunc alia quaestio solvenda est, an scilicet penes auctoritatem socialem adsit potestas moderandi vinculum conjugale, antequam matrimonium contrahatur; et idem est ac quaerere an auctoritas socialis habeat potestatem, ratione boni communis, statuendi quasdam conditiones, quibus non observatis a contrahentibus matrimonium, non solum illicitum, sed etiam invalidum reddatur praecise vi legis positivae.

392. **Sententiae.** — Nullum dubium esse potest inter catholicos quod tale jus conveniat societati ecclesiasticae; sed quoad societatem civilem in duas partes dividuntur philosophi, quidam negantes, alii adfirmantes.

393. **Praenotanda.** — Matrimonium posse esse invalidum ex lege naturae ab omnibus conceditur, utpote res per se satis manifesta: et hoc contingere potest ob multiplicem rationem, unde diversa dantur impedimenta, vi quorum matrimonium nullum est ex jure naturae e. g. *impotentia, primus gradus consanguineitatis in linea recta* etc. His positis sic respondendum censeo propositae quaestioni:

Conclusio. — *Penes potestatem societatis civilis ob bonum commune jus est determinare quasdam conditiones, quibus matrimonium, si est merus contractus, non solum illicitum, sed etiam invalidum prorsus reddatur.*

Nota verba *si est merus contractus*, quia si matrimonium sit evectum ex dispositione divina ad dignitatem sacramenti, jus apponendi praedictas conditiones ad societatem religiosam unice pertinet: hoc autem verificatur de matrimonio christiano. Itaque:

*Prob. concl.* Societas civilis jus habet ob bonum commune determinandi ea, quae a lege naturae indeterminate praecipiuntur, vel prohibentur, in hoc enim consi-

stit jus ferendi leges (n. 317). Atqui lex naturalis nimis indeterminata est, non solum circa alia, sed etiam circa conditiones, quae requiruntur ad valide contrahendum matrimonium. Ergo jus est pene societatem civilem ob bonum commune determinare quasdam conditiones, quibus non servatis, matrimonium sit invalidum. *Prob. minor:* 1.° lex naturae de se est indeterminata, cum valde difficile sit, imo impossibile determinare quid exigat natura ut bonum commune obtineatur in omnibus circumstantiis; 2.° quia quaedam gravissima inconvenientia sequuntur quandoque ratione circumstantiarum, si solummodo ea serventur, quae apparent esse praecepta ex lege naturae et nihil aliud superaddatur. — Hoc argumento utitur S. Thomas dicens (4. dist. 39 q. 1, a. 2, ad 3): « Dicendum quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum. Et ideo si prohibentur ab aliquo jure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet... similiter nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt judicare ».

2.° Validitas matrimonii summopere influit in bonum commune ipsius societatis. Atqui quod influit notabiliter in bonum commune potest regulari a potestate sociali. Ergo validitas matrimonii potest regulari a potestate civili.

3.° Personae possunt reddi illegitimae ad contrahendum ex lege civili. Sed hoc non esset nisi potestas civilis haberet jus apponendi quasdam conditiones, quibus non observatis, matrimonium redditur

invalidum. Ergo vere auctoritas civilis potest tales conditiones apponere. *Prob. maj.* ex S. Thoma qui (IV dist. 34 q. 1.ª a. 1.° ad 4.m) ait: « Personae illegitimae ad contrahendum matrimonium dicuntur ex eo, quod sunt contra legem, qua matrimonium constituitur. Matrimonium autem inquantum est in officium naturae statuitur lege naturae; inquantum est sacramentum statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis statuitur lege civili; et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima... »

394. **Solvuntur difficultates.** — *Obj.* 1.° Ea, quae in individuo sunt de jure naturae, non subjacent potestati civili, sed legi naturae et soli Deo. Atqui matrimonium in individuo est de jure et officio naturae. Ergo matrimonium non subjacet legi civili.

*Resp.* Hoc argumentum nimis probare; nam si quid probaret, probaret quod neque ipsa ecclesia posset aliquid circa vinculum matrimoniale. Insuper simili argumento probaretur etiam quod potestas civilis nihil posset circa jus proprietatis, circa contractus validitatem etc.; quia haec ad jus naturae pertinent.

*Resp.* 2.° Quaedam jura naturae possunt alienari, et quaedam officia homo individuus non tenetur adimplere sicut officium propagandi per generationem genus humanum. Quare ergo non poterit moderari matrimonium, vel dirigi a lege civili, bono communi id exigente?

*Obj.* 2.° S. Thomas (2-2 q. 104. a. 5) docet quod homo homini obedire non tenetur « in his quae pertinent ad corporis substentationem et prolis generationem. » Ergo humana auctoritas nullum jus habet circa moderationem vinculi matrimonialis apponendo impedimenta.

*Resp. neg.* consequentiam, quae ex antecedente non

non sequitur. Unde ipsemet S. Thomas post citata verba hanc duntaxat conclusionem deducit: « Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de *matrimonio contrahendo,* vel *virginitate servanda*, aut aliquo alio hujusmodi » puta illam vel aliam personam nubere. Sed negatur omnino quod non possit auctoritas civilis apponere impedimenta in matrimonio, quando est purus contractus, sicut negatur quod auctoritas non possit quandoque prohibere quosdam cibos ad bonum commune juxta S. Th.

## Caput XII.

### De officiis et juribus conjugum et coeterorum membrorum societatis domesticae

395. **Ratio capitis.** — Ex matrimonio habetur societas domestica, quae componitur 1.° ex viro et uxore, 2.° ex filiis, et 3.° ex servis, qui tamen non semper in societate domestica reperiuntur, utpote ad ipsam accidentaliter omnino pertinentes. Quaeri igitur potest 1.° de officiis et juribus conjugum, de officiis et juribus parentum in filios, et filiorum in parentes; et 3.° de officiis et juribus dominorum in servos et viceversa.

Conclusio I. — *Conjuges tenentur se invicem dilectione prosequi.*

*Prob.* Qui vinculo indissolubili causato ab amore amicitiae simul uniuntur, tenentur mutuo se ipsos diligere. Atqui conjuges simul uniuntur vinculo indissolubili causato ab amore amicitiae (n. 390). Ergo conjuges se invicem diligere tenentur.

2.° Unitas sive physica, sive moralis inter duas per-

sonas exigit dilectionem mutuam, ne scilicet unitas abrumpatur. Atqui inter conjuges est maxima unitas, cum unus habeat dominium corporis alterius conjugis, ita ut duo ut unum corpus considerentur ad generationem, seu susceptionem prolis. Ergo etc.

Conclusio II. — *Conjux tenetur obedire alteri conjugi in his, quae pertinent ad procreationem prolis.*

*Prob.* Conjuges per matrimonium tradunt sibi invicem potestatem in proprium corpus, per verum contractum, in ordine ad actus, qui ordinantur ad procreationem prolis. Atqui quilibet homo habet officium adimplendi ea, quae alteri per contractum promisit, cum ab alio contrahente exigitur. Ergo conjux tenetur obedire alteri conjugi in his, quae pertinent ad procreationem prolis.

396. **Corollaria.** — I. Conjux alteri conjugi non obediendo in his, quae ad procreationem prolis ordinantur, peccat contra justitiam.

II. Tradendo autem proprium corpus alteri abutitur corpore quod amplius suum non est, sed alterius conjugis, cui se tradidit per contractum matrimonii: et ideo agit non solum contra castitatem, sed etiam contra justitiam laedendo jus alterius conjugis.

Conclusio III. — *Conjux non potest cedere juri, quod habet in corpus alterius conjugis, ne scilicet alia persona eo utatur ad copulam.*

*Prob.* Cedere juri quod, conjux habet circa corpus alterius conjugis, consentiendo, ut alia persona eo corpore utatur ad copulam, est contra naturam utpote importans consensum in fornicationem jure naturae prohibitam. Atqui conjux non potest consentire neque explicite, neque implicite quod committatur actus contra naturam, idest fornicatio praecipue in corpore quod ad ipsum pertinet per contractum matrimonii. Ergo conjux non potest cedere juri, quod habet circa

corpus alterius conjugis, ne scilicet alia persona eo utatur ad copulam.

2.° Si vir cederet juri suo circa corpus uxoris, sequeretur gravissimum damnum proli, idest incertitudo, an scilicet esset sua vel alterius, cui cederet corpus uxoris. Si autem mulier cederet jus quod habet in corpus viri, sequeretur quod consentiret in dedecus filiorum suorum, idest ut haberent patrem fornicarium et fratres ex fornicatione. Ergo neque mulier, neque vir potest cedere juri, quod habet in corpus alterius conjugis. — Aliis verbis: conjux habet jus in corpus alterius conjugis etiam ob bonum et utilitatem filiorums suorum, cui juri proinde renuntiare non potest.

397. **Corollarium.** — Ergo quamvis alter conjux consentiat, peccatum fornicationis in alterutro ipsorum importat deordinationem etiam contra justitiam.

Conclusio III. — *Mulier viro subjecta naturaliter est, non tamen sicut ancilla est consideranda a viro, sed sicut socia.*

*Prob* 1.ª *pars:* Quod universaliter a natura intenditur, ut lex naturae retinendum est, et hoc sive in physicis, sive in moralibus. Atqui subjectio mulieris ad virum universaliter a natura intenditur. Ergo mulier viro suo debet esse naturaliter loquendo subjecta. *Prob. minor:* Natura tum ratione constitutionis corporis, tum ratione perfectionis intellectus et firmitatis voluntatis constituit hominem superiorem muliere et intendit societatem matrimonialem inter utrumque. Atqui ad rationem societatis requiritur ut sit aliquis qui imperet, et aliquis qui subijcitur, et natura intendit quod inferiora superioribus subdantur Ergo natura intendit quod mulier debet subdi et obedire viro. — Secunda pars patet ex eo quod tum vir quam mulier, licet diversimode ad idem officium et finem directe et perse ordinantur.

2.° In qualibet societate oportet, quod sit principium regulans et dirigens, secus nonnisi confusio esse potest. Atqui in societate domestica hujusmodi principium non potest esse nisi vir. Ergo mulier viro subijcitur in matrimonio. *Prob. minor:* Illud est dicendum principium dirigens et regulans naturaliter loquendo, quod a natura aptius ad dirigendum et regulandum universaliter efficitur. Sed vir universaliter a natura efficitur aptior quam mulier. Ergo vir est caput, principium dirigens et regulans.

*Prob.* 2.ª *et* 3.ª *pars simul:* Qui uniuntur ad aliquem finem obtinendum ita ut sibi invicem mutuo tradant potestatem eorum, quae habent et etiam sui ipsius (proprii corporis) ut socii habendi sunt, non autem ut dominus et servus. Atqui conjuges uniuntur simul ad prolem suscipiendam, ita ut sibi invicem potestatem proprii corporis tradant. Ergo ut socii habendi sunt.

398. **Corollaria.** — I. Mulier ergo viro suo obedire tenetur, vir tamen discrete et sicut in sociam ad eumdem finem ordinatam imperium exercere debet, non sicut in ancillam.

II. Non eadem officia competunt viro et mulieri. Hoc patet tum ex diversitate organismi, tum ex differentia roboris et virium, tum mentis, tum corporis. Viro enim reservantur officia difficiliora et praecipue ea, quae extra domum in societate exercentur, mulieri autem ea, quae in penetralibus domus ad rem familiarem pertinent.

399. **Officia et jura parentum in filios determinantur.** — Parentes habere aliquam potestatem in filios, quae patria potestas nuncupatur, indubium est apud omnes; sed undenam et quanta sit talis potestas non eodem modo ab omnibus adsignatur. 1.° Hobbesius docuit patriam potestatem in parentibus in filios

esse repetendam ex eo, quod filii a parentibus primo occupantur post eorum ortum; — Rousseau repetit potestatem patriam in parentibus ex societate civili — Puffendorfius autem repetit partim ex societate civili, partim ex consensu tacito filiorum.

400. **Harum sententiarum brevis refutatio.** — Hae tamen sententiae absurdae et ridiculae sunt, nam ex prima sententia sequeretur, quod parentes nullum haberent officium erga filios, nisi vi occupationis, et quia occupatio ex voluntate dependet, sequeretur quod licite possent filios exponere aliis relinquendo; si autem dicatur quod ex facto ipso occupationis filios ad parentes pertinere, sequitur filios ad nutricem pertinere. Ex *secunda* sententia sequeretur, quod societas civilis antecederet jura societatis domesticae et ipsam societatem domesticam, quod est absurdum; nam societas civilis individua et familias supponit. Ex *tertia* sequeretur quod parentes omnibus officiis erga filios se expoliare possent, saltem si aliquam personam invenirent, quae ea ipsa officia in se susciperet, praecipue cum filii adoleverint; nam ipsi propriam perfectionem eodem modo possent consequi per quamcumque personam.

Conclusio I. — *Parentes ex ipsa natura habent potestatem in filios.*

*Prob.* Parentes ex ipsa natura habent officia plura erga filios, e. g. providendi eis necessariam substentationem, et conveniens incrementum, tum quoad corpus, tum maxime quoad animum per necessariam instructionem religiosam et civilem. Atqui hujusmodi officia patriam potestatem includunt. Ergo parentes ex ipsa natura habent potestatem in filios. *Maj.* videtur manifesta; quis enim eam negare potest cum dictetur a sensu naturae communi? 2.° si parentes ex ipsa natura non haberent talia officia, seque-

retur quod non esset contra naturam relinquere filios et eos exponere non procurando ipsis ea, quae necessaria sunt ad vitam et ad educationem, 3.° ex ipsa natura est quod quodlibet principium confert suo principiato ea, quae ipsi principiato necessaria sunt ut suum finem consequi possit. Atqui parentes habent rationem principii respectu filiorum. Ergo ex ipsa natura habent officium providendi ea quae ad vitam ducendam, sicut rationalem naturam decet, necessaria sunt, idest substentationem, incrementum etc. 4.° Si parentes non providerent ea, quae sunt necessaria filiis suis, contradicerent vehementi inclinationi naturali, qua diligunt filios, hoc autem est contra naturam. *Minor* propositio etiam manifesta videtur, non enim datur officium ad alterum, quod non importet aliquod jus in habente officium: unusquisque enim habet jus in ea, sine quibus officium suum adimplere non potest. Atqui in casu tale jus non potest esse aliud quam potestas quaedam in filios; puta eos apud se retinendi, eos dirigendi etc. Ergo officia parentum in filios involvunt patriam potestatem.

2.° Patria potestas nihil est aliud, quam jus in parentibus providendi filiis ea, quae eis necessaria sunt ad vitae substentationem, incrementum et instructionem. Atqui tale jus est in parentibus a natura. Ergo patria potestas est a natura. *Prob. minor:* inclinatio naturalis, quae universaliter reperitur in cunctis hominibus dat jus ad ea, ad quae natura ipsa humana inclinatur, praecipue si ea ad quae natura inclinatur conferant ad bonum individuorum. Atqui in cunctis hominibus universaliter, habitis filiis, est inclinatio naturalis ad eorum substentationem et incrementum. Ergo in parentibus est jus a natura etc. 3.° Homo naturaliter habet jus in id quod suum est. Atqui filii sunt parentum. Ergo parentes habent jus,

et ideo potestatem in filios. *Prob. minor:* filius est aliquid patris et matris, cum de propria substantia parentes ipsum produxerint.

401. **Corollaria.** — I. Patria potestas ex officiis parentum erga filios repetitur, et quia officia parentum in filios ex *indigentia* filiorum repetuntur, sequitur quod ab initio nativitatis patria potestas sit maxima, ratione maximae indigentiae.

II. Sequitur quod decrescat successive, indigentia filiorum minuente.

III. Habent parentes jus corrigendi filios et etiam puniendi: nam correctio, et punitio, et directio sunt media necessaria ad obtinendum animi incrementum secundum virtutem et sapientiam.

IV. Non tamen parentes jus habent puniendi filios usque ad necem etiamsi filii tale commiserint delictum, ut poena mortis merito digni habeantur, ut Puffendorfius falso docet: haec enim poena amori naturali quo parentes prosequi filios tenentur, repugnat, neque congruit cum fine parentum qui ad vitam filiorum et eorum educationem ex sua natura ordinantur; insuper delictum morte dignum non potest committi a filiis nisi cum parum dependent a parentibus, idest in statu adulto quo minuitur potestas.

V. Neque parentes jus habent adigendi filios ad aliquem statum vitae amplectendum e. g. statum religiosum, aut matrimonialem, hoc enim, jus parentum excedit, quamvis tamen jus habeant filios consiliandi et exhortandi, a quo consilio sine ratione filiis non licet discedere.

VI. Ius tamen habent parentes designandi magistros a quibus in scientia et in virtute imbuantur.

402. **Officia filiorum erga parentes.** — Si parentes habent jura et officia erga filios, oportet ut etiam filii quaedam officia erga parentes habeant,

non enim concipi potest jus in persona aliqua in ordine ad aliam, quin in alia aliquod officium esse eo ipso intelligatur, jus enim et officium correlativa sunt. Proinde officia filiorum determinare oportet in praesenti, adsignatis officiis et juribus parentum in filios.

403. **Officia praecipua parentum in filios recensentur.** — Officia parentum in filios praecipua, ad quae alia revocantur, sunt sequentia: 1.° Parentes tenentur substentare filios eorumque incrementum tum corporis tum maxime animi procurare factis et dictis: tenentur ergo eis suppetitare victum; tenentur eos instruere in cognitionibus, quae praecipue Deum respiciunt et virtute eos informare eo ipso, quo instructionis et virtutis sunt capaces; virtus enim et cognitio praecipue circa ultimum finem, perficit hominem inquantum est homo, ad quam perfectionem procurandam tenentur parentes.

Conclusio. — *In filiis tria officia generalia erga parentes adsignantur* 1.° *amor,* 2.° *reverentia,* 3.° *obedientia.*

*Prob.* 1.ª *pars quod scilicet filii tenentur ex officio naturae diligere parentes.* Posset afferri argumentum deductum ex sensu naturae communis, sed hoc praetermisso, sic *probatur:* Homo tenetur naturali dilectione prosequi eos, a quibus tot beneficia accipit praecipue existentiam, incrementum tum quoad corpus, tum praecipue quoad animum. Atqui filii a parentibus multa beneficia accipiunt, idest tum existentiam, tum incrementum etc. Ergo filii officio naturae tenentur diligere parentes.

*Confirmatur:* Parentes praecipue mater multas aerumnas, dolores et afflictiones etiam voluntarie patitur, si necessitas id postulet ob bonum filiorum obtinendum: unusquisque autem tenetur officio naturae diligere eum, qui voluntarie suscipit pro ejus bono

obtinendo aerunnas, dolores etc. Ergo filii tenentur diligere parentes officio naturae.

*Confirmatur* 2.° Unaquaelibet res inclinatur naturaliter conjungi suo principio, a quo perfectionem accipit et in quo saltem causaliter ejus perfectio consistit. Atqui parentes sunt principium a quo filii originem habent. Ergo naturaliter habent ut parentibus conjungantur. Atqui unio hominis ad alium hominem est per affectum et dilectionem. Ergo filli tenentur ex natura diligere parentes.

*Prob.* 2.ª *pars: nempe quod filii tenentur reverentiam parentibus exhibere.* — Hoc etiam patet ex consensu generis humani a facto ipso confirmatum; sed directe:

*Prob.* Naturaliter homo tenetur exhibere reverentiam et obsequium, item et obedientiam sicut suo superiori ei, a quo ipse dependet, praecipue si ille, a quo homo dependet, habet rationem principii. Sed filii a parentibus dependent, utpote in eis potestatem habentibus, ut patet ex dictis, et insuper parentes habent respectu filiorum rationem principii, cum filii a parentibus processerint et ab eis perfectiones tum animi, tum corporis habeant. Ergo filii tenentur exhibere obsequium et reverentiam parentibus; et hoc tum interius tum exterius, cum a parentibus et bona interiora et exteriora receperint.

393. **Corollarium.** — Tenentur et filii etiam subvenire parentibus indigentiam habentibus.

394. **Officia inter dominum et servum adsignantur.** — Non solum conjuges et filii ad familiam pertinent ut ejus membra, sed etiam famuli seu servi, quamvis non principaliter; unde etiam de officiis inter dominum et famulum dicendum est in praesenti capite.

404. **Quaestio.** — Quaeritur ergo quaenam sint officia inter dominum et famulum.

405. **Societas herilis definitur.** — Conjunctio quae habetur inter *dominum* et *famulum,* inquantum hujusmodi, dicitur societas herilis, quae definitur: *Conjunctio personarum, quarum una ex consensu alterius, dominium alteri confert operum suorum, ut recipiat victum et stipendium.* — Persona cui confertur dominium in opera alterius dicitur *dominus* seu *herus,* altera persona dicitur *famulus* vel *servus.*

406. **Famulatus licitus est.** — Persona quaelibet potest licite vendere opera sua, cum habeat super ea dominium, utpote ejus libertati subjecta; at non potest contra honestatem, sed intra limites honestatis, neque potest vendere vitam cum de vita propria non possit disponere (n. 351).

407. **Servitus stricte accepta seu mancipatio.** — Praeter servitutem, quam definivimus, consideratur a philosophis etiam servitus stricte accepta, prout scilicet antiquitus in usu erat ex jure belli, quatenus victi omnino subiiciebantur de facto victori, seu domino, sub cujus potestate erant, non solum quoad opera exteriora, sed quoad omnia, puta quoad vitam, quoad prolem, quam forte ex matrimonio procreabant etc., haec servitus *mancipatio* dicebatur. His positis sit:

Conclusio I. — *Servitus, prout idem est ac mancipatio, modo nunc explicato, juri naturali adversatur.*

*Prob.* Quod homo alteri homini totaliter subiiciatur, ita ut de facto possit de ipso disponi quoad vitam et quoad mortem, sicut de quacumque proprietate, juri naturali adversatur. Atqui servitus, sumpta pro mancipatione modo explicato, importat omnimodam subjectionem de facto hominis respectu alterius

hominis, ita ut possit ab alio homine disponi, quoad vitam et quoad mortem, sicut de qualibet alia proprietate. Ergo servitus praedicta juri naturali adversatur. *Minor patet* ex dictis. *Maj. prob.* homo non habet dominium circa propriam vitam, et vitam alterius (n. 351), et ideo si adsumat sibi talem potestatem, contra jus naturae operatur.

Conclusio II. — *Servitus sumpta pro famulato licita et honesta est.*

*Prob.* Servitus, sumpta pro famulatu, est conjunctio ex mutuo consensu personarum, quarum una dominium alteri confert operum suorum, ut recipiat victum et stipendium. Atqui licitum et honestum est omnino, per se loquendo, locare opera sua in utilitatem alterius ob victum, vel ob stipendium, vel ob alium finem, tamen honestum. Ergo servitus, sumpta pro famulatu, licita et honesta est omnino. *Prob. minor:* licitum et honestum est tradere alteri dominium eorum de quibus dominium plenum habetur. Atqui homo habet dominium plenum suorum operum, et eorum fructuum. Ergo licitum est locare opera sua in utilitatem alterius.

408. **Corollaria.** — I. Dominus non potest exigere a famulo opera, quae superent ejus vires; sed solummodo opera, quae famulus potest exequi.

II. Si tamen dominus posuit pro conditione ut famulus operetur quaedam, quae famulus non potest, facultas est domino famulum expellendi etiamsi ad determinatum tempus, e. g. ad decem annos consenserint simul in societate herili perseveraturos.

III. Non potest exigere dominus ut servus ita laborí et operibus incumbat, ut non possit attendere ad se perficiendum secundum quod necesse est naturae humanae, consideratae praecipue in ordine ad

ultimum finem, qui Deus est; imo tenetur dominus providere ita, ut servus possit sufficienter in virtute et cognitione proficere.

IV. Servus tenetur obedire domino suo concurrendo ad bonum societatis domesticae, cujus ipse membrum est.

## Caput XIII.

### De societatis civilis fine et origine, seu causa

409. **Elementa societatis civilis materialia.** — Prima societas, quae inter homines consideratur est conjugalis, ex qua habetur immediate familia, quae ordinatur ad propagationem et educationem generis humani; sed haec societas imperfecta est, utpote insufficiens ad praestanda ea omnia, quae sunt necessaria hominis perfectioni et felicitati acquirendae. Hinc diversae familiae uniuntur simul, quae constituunt civitatem, seu municipium. Haec est alia societas a familia distincta, et dicitur societas *civilis*.

410. **Necessitas alterius societatis, a societate domestica distincta, quae dicitur societas civilis, probanda est et ejus natura declaranda.**

Conclusio. — *Praeter societatem domesticam, alia societas, ad quam ipsa societas domestica ordinatur, et quae ex familiis constat, necessaria est.*

*Prob.* Ratio et necessitas societatis ex eo desumitur, quod homo individuus non potest, sine societate, consequi finem suum, idest bonum suae naturae (n. 377). Atqui neque societas domestica est homini sufficiens ad obtinendum finem suum, idest bonum suae naturae. Ergo praeter societatem domesticam, alia societas ad quam ipsa societas domestica ordinatur et quae ex familiis constat, necessaria est. *Prob. min.* Ad obtinendum

finem humanae naturae requiritur pax et tranquillitas exterior, quae obtinetur per hoc quod homo individuus et ipsa familia ab hostibus et malis hominibus defenditur et secura constituitur; item requiritur ut multa bona exteriora procurentur, quae neque ab homine individuo, neque a qualibet familia procurari possunt. Ergo societas domestica seu familia non sufficit homini ad finem suum obtinendum.

Conclusio II. — *Familiae sunt elementum materiale immediatum civitatis.*

*Prob.* Membra, ex quibus constat immediate societas, sunt elementum immediatum societatis. Atqui Civitas, seu Municipium immediate constat ex familiis (n. 379). Ergo familiae sunt elementum materiale immediatum Civitatis seu Municipii.

2.° Societas civilis supponit societatem domesticam, sicut perfectum supponit imperfectum et nullam aliam societatem ut partem ejus supponit. Ergo immediate constat ex familiis per se loquendo.

Conclusio III. — *Societas civilis, quae est civitas, non est automa, sed est corpus organicum.*

*Prob.* Corpus organicum sive physice, sive moraliter, illud dicitur quod constat ex partibus vera, propria et distincta activitate praeditis. Atqui societas civilis, quae est civitas, vel alia, quae ex pluribus civitatibus coalescit, ex partibus constat vera, propria et distincta activitate praeditis. Ergo societas civilis, quae est civitas, sive etiam societas quae constat ex civitatibus, est corpus organicum, non autem automa. *Minor. prob.* ex eo quod familiae, ex quibus constat societas civilis, sunt verae et partiales societates cum propriis juribus et officiis distinctis et ideo activitate propria praeditis.

411. **Corollarium.** — Societas non est consideranda ut machina quaedam sine vita et sine orga-

nismo, cum sit vitalitate praedita, et ideo nonnisi absurde dicitur mechanismus socialis; sed recte dicitur *organismus socialis.*

412. **Quaestio prima.** — Nunc quaestio movetur circa finem societatis civilis. Non quaerimus de fine ultimo, nam cum societas non sit nisi propter bonum hominis, facile est concludere finem ultimum societatis non posse esse nisi finem ultimum humanae naturae, nempe Deum (n. 234). Quaeritur ergo de fine immediato et proprio ipsius, ut est distincta ab aliis societatibus. Supponimus perfectionem hominis, quae est felicitas seu beatitudo (n. 227), esse finem communem cuilibet societati.

Conclusio I. — *Finis societatis civilis proprius et proximus non potest esse beatitudo hominis.*

*Prob.* Beatitudo hominis est finis communis omnibus societatibus et ipsi homini. Ergo non potest esse finis proprius et immediatus societatis civilis. *Prob. conseq.* ex eo quod quaelibet res et societas ad finem sibi proprium et distinctum a fine aliarum rerum ordinatur.

Conclusio II. — *Procreatio et educatio prolis non potest esse finis proprius societatis civilis.*

*Prob.* Procreatio et educatio prolis est finis proprius et proximus societatis domesticae (n. 383). Ergo non potest esse finis proprius et proximus societatis civilis. *Prob. conseq.:* societas, imo unaquaelibet res, ordinatur ad proprium finem et distinctum a fine aliarum.

*Confirmatur:* Si finis proprius et proximus societatis civilis esset procreatio et educatio prolis, ita ut per ipsam posset convenienter obtineri, sequeretur quod non esset necessaria societas domestica, et quod sine vinculo matrimoniali licitum esset incumbere ad procreationem prolis, quod est absurdissimum.

Conclusio III. — *Finis proximus et proprius societatis civilis est procurare pacem et tranquillitatem exteriorem et multa bona exteriora, quae ad hanc vitam ducendam necessaria sunt et utilia.*

*Prob.* Finis proximus et proprius societatis civilis est procurare ea, quae neque homo individuus, neque familia potest procurare ad bonum, seu finem humanae naturae obtinendum. Atqui pax et tranquillitas per securitatem ab hostibus seu a malis viris, et bona multa exteriora, quae necessaria sunt ad hanc vitam convenienter ducendam, procurari non possunt neque ab homine individuo, neque a familia, sed a sola societate civili. Ergo finis proximus et proprius societatis civilis est procurare pacem, tranquillitatem exteriorem per securitatem ab hostibus etc.

413. **Corollaria.** — I. Quia societatis in genere finis est bonum, et ideo felicitatem aliquo modo hominis procurare, per media ipsis convenientia et proportionata; hujusmodi finis non debet excludi a societate civili, sed imo societas civilis omnia quae providet, oportet ut convergat, juxta eius possibilitatem, ad hominis felicitatem.

II. Quia vera felicitas hominis non obtinetur nisi per virtutem, ideo societas civilis tenetur providere quantum potest necessaria media, quibus homines virtuosi efficiantur, et removere obstacula opposita.

III. Tenetur etiam societas civilis tueri jura, quae homo naturaliter habet circa ea, quae sunt necessaria ad felicitatem consequendam, imo etiam ad ea, quae facilius ad felicitatem ducunt.

IV. Civilis societas nonnisi circa actus exteriores occupari debet: nam interiores actus omnino latent, ac proinde nullum judicium auctoritas civilis potest circa eos exercere.

V. Neque ea, quae in familiis ad interiora domus

pertinent, subsunt per se societati civili, sed solum quae extra domum; nam interiora domus sufficienter providentur per societatem domesticam, per se loquendo.

414. **Quaestio secunda.** — Quaestio in praesenti solvenda est de origine societatis civilis. Potest autem haec quaestio sub duplici aspectu agitari: 1.° quaeri potest de origine societatis civilis in genere et in abstracto, 2.° de facto quo societas ab initio constituta est in concreto. Sub primo aspectu resolvitur quaestio in praesenti capite, sub secundo in sequenti resolvetur agendo de origine potestatis.

415. **Sententiae circa originem societatis civilis in genere.** — Hobbesius posuit homines ab initio in statu sylvestri vixisse ratione destitutos et solis facultatibus sensitivis praeditos, sibi invicem fuisse inimicos et perpetuum bellum et colluctationem habuisse, sed quia hujusmodi vita eis intollerabilis erat, ideo libero consensu ut a bello cessarent et in pace viverent, constituerunt societatem; seu se univerunt societatem efformando, ut per auctoritatem compescerentur.

*Secunda sententia*, quae quoad substantiam a prima non differt, est Rousseau, qui posuit homines ab initio libertate praeditos, sed ratione destitutos, vitam ad modum belluarum duxisse, idest sine societate, et solivagam. Adseruit etiam hujusmodi statum esse homini connaturalem, et vocavit statum naturae. Postmodum autem homines, rationem adepti, libere a statu illo sylvestri recesserunt libere societatem ex libero pacto ineuntes; et sicut a tali statu libere recesserunt, possunt etiam, si eis placet, in talem statum redire. Sed hae sententiae admittendae non sunt; proinde sit:

Conclusio I. *Prima sententia est omnino absurda triplici ex capite.*

*Prob.* Absurdum omnino est adseverare 1.° hominem ab initio fuisse ratione destitutum, 2.° duxisse vitam solivagam et sylvestrem, 3.° naturaliter homines odio se invicem habuisse. Atqui haec tria docet prima sententia. Ergo prima sententia est omnino absurda. *Prob. maj.* quoad triplicem suam partem:

*Prob.* 1.ª *pars.* Homo est essentialiter animal rationale ita ut, si ab homine subtrahatur rationale, ipse homo perimatur et habeatur brutum animal, quod homo non est. Ergo ponere hominem ab initio fuisse destitutum ratione, est adserere hominem non fuisse hominem, quod est contradictorium et absurdum; imo sequitur quod ratio non est quid substantiale in homine, neque proinde differentia specifica, sed quid accidentale et superveniens, et ideo quod homo differat a brutis differentia accidentali, sicut bruta differunt inter se.

*Prob.* 2.ª *pars.* Ponere quod homo duxerit vitam sylvestrem ab initio, idem est ac rationem homini negare, sicut revera negat Hobbesius, et hominem brutis aequare, quod certe absurdum est. — Insuper hominem duxisse vitam sylvestrem nonnisi ex historia, aut ex ejus natura deprehendi potest. Sed de illo statu sylvestri esse historiam non solum est falsum, sed omnino est impossibile et absurdum. Ex natura autem hominis, prout est, oppositum deducitur. Ergo omnino absurdum est adserere homines duxisse ab initio vitam sylvestrem.

*Prob.* 3.ª *pars.* Homo naturaliter diligit proximum suum (n. 363). Ergo absurdum omnino est adserere, quod homines se invicem odio haberent et perpetuum bellum sibi ipsis indicerent.

Conclusio II. — *Sententia Rousseau est omnino absurda.*

Haec conclusio imprimis duobus prioribus argu-

mentis, quibus probata est praecedens, probatur. Sed speciale argumentum adfertur.

*Prob.* Omnino absurdum est adserere homines fuisse praeditos libertate et destitutos ratione, nam libertas est nobilissima dos intellectualis naturae. Atqui sententia Rousseau docet hominem in statu sylvestri fuisse praeditum libertate, ratione vero destitutum. Ergo sententia Rousseau est omnino absurda.

Conclusio III. — *Homo ex intrinseca sua natura ad societatem civilem ordinatur.*

*Prob.* Homo ex intrinseca sua natura ordinatur ad medium sine quo finem suum, idest felicitatem obtinere non potest. Atqui sine societate civili homo finem suum, idest felicitatem imperfectam hujus vitae obtinere non potest. Ergo homo ex intrinseca sua natura ad societatem civilem ordinatur: *Prob. minor:* Sine societate civili nulla securitas et tranquillitas, nulla pax esset in hominibus, praecipue in probis, nam haec tria idest securitas, pax et tranquillitas haberi non possunt, nisi improbi et feroces homines compescantur per ipsam societatem. Atqui securitas, tranquillitas et pax sunt omnino necessariae ad felicitatem imperfectam hujus vitae obtinendam. Ergo sine societate civili homo finem suum, idest felicitatem imperfectam consequi non potest.

*Confimatur:* Aliis animantibus providentur a natura media ad securitatem, tranquillitatem et pacem habendam; nam individua ejusdem speciei sibi invicem noxia non sunt, et contra individua alterius speciei habent naturalia media ad se defendendum, e. g. quaedam animantia habent dentes, quaedam habent cornua, quaedam ungues, quaedam alas, quaedam velocitatem ad cursum etc. Homo autem omnino inermis nascitur in natura, et licet loco horum sit data ei ratio, tamen nonnisi post longum tempus ipsa

uti potest: neque homo individuus sufficiens est ad procuranda ea, quae sunt sibi necessaria, per rationem.

*Confirmatur* 2.° Homo sine securitate, sine tranquillitate et pace non posset attendere ad seipsum perficiendum per scientiam et virtutem, quae felicitatem imperfectam hujus vitae, suppositis quibusdam aliis bonis, constituunt; neque proinde ulterius homo posset tendere ad felicitatem alterius vitae obtinendam (n. 309) sine societate.

## Caput XIV.

### De auctoritate societatis civilis

416. **Ratio eorum quae dicenda sunt.** — Hucusque de societate dictum est; remanet ergo ut dicamus de elemento essentiali et formali ipsius, idest de auctoritate. Auctoritas enim est vinculum societatis, a quo habetur unitas et ipsa societas; eo ferme modo, quo anima est vinculum et principium unitatis partium corporis.

417. **Definitio auctoritatis seu potestatis civilis.** — Potestas seu auctoritas civilis sic definiri potest. *Facultas moralis, seu jus obligandi membra societatis ad praestanda ea, quae necessaria aut convenientia videntur ad impletionem legis, propter finem ejusdem societatis obtinendum;* seu brevius: *jus administrandi et gubernandi rem publicam.*

418. **Quaestiones.** — Circa auctoritatem publicam duae moventur quaestiones, 1.° quaeritur de ejus origine, 2.° de ejus subjecto, idest quomodo subjectum auctoritatis civilis determinatur.

419. **Sententiae.** — Qui docent ipsam societatem habere originem ex pacto sociali, idest ex libero con-

sensu civium, ut adserunt rationalistae cum Rousseau, ex eodem pacto sociali seu ex libero consensu civium, repetunt ipsam auctoritatem. Putant enim quemlibet civem ex sua libera voluntate, totam suam potentiam, omnia sua jura, imo perfectum dominium suae personae conferre per quamdam alienationem toti societati, et sic derivari quamdam summam omnium jurium et potestatum omnium individuorum, quam dicunt esse ipsam auctoritatem socialem. — E contra philosophi catholici unanimiter docent potestatem socialem a Deo esse.

Conclusio I. — *Origo auctoritatis socialis non potest esse ex libero consensu civium, sed est ex ipsa natura, sicut societas.*

*Prob.* Si origo auctoritatis esset ex libero consensu civium, quatenus cives conferrent dominium propriae personalitatis et omnium jurium societati seu multitudini, sequeretur quod ii qui ex libero consensu non contulerint societati et multo magis qui explicite nollet conferre tale dominium non subijcerentur auctoritati. Atqui multi sunt homines qui non contulerunt tale dominium societati, et multi sunt qui nolunt conferre. Ergo multi homines, praecipue qui anarchiam profitentur, auctoritati subjecti non essent, et non tenerentur ei obedire et proinde injuste eos puniret auctoritas socialis. Hoc autem absurdissimum est.

2.° Societas a natura humana repetitur non accidentaliter, sed essentialiter ratione finis (n. 380). Ergo et auctoritas ab ipsa natura essentialiter repeti debet. *Prob. conseq.* ex eo quod auctoritas est elementum essentiale et formale societatis, quae sine auctoritate nulla est (n. 380).

3.° Multitudo hominum naturaliter jus habet tendendi in finem suae naturae, et adhibendi media, quae sunt necessaria ad finem consequendum, neque potest

renuntiare hujusmodi juri, cum nonnisi per ipsum possit adimplere officium, quod ei incumbit tendendi in finem. Atqui multitudo non potest tendere in finem naturae humanae proprium et ipsum consequi nisi per auctoritatem dirigentem. Ergo non ex libero pacto individuorum, sed ex ipsa natura humana in individuis multiplicata est auctoritas.

Conclusio II. — *Auctoritas sive potestas civilis a Deo est.*

*Prob.* Auctoritas civilis est a natura. Atqui quod est a natura ab auctore naturae est, idest a Deo. Ergo auctoritas civilis a Deo est. *Prob. maj.* Societas civilis est a natura (n. 414). Ergo etiam auctoritas quae est elementum formale societatis est a natura.

2.° Principium quod per se ordinatur ad determinandam legem naturae eamdem originem oportet ut habeat ac lex naturae, et ideo est a Deo sicut lex naturae. Atqui auctoritas societatis civilis in se spectata est principium determinans per se legem naturae (n. 310). Ergo est a Deo.

420. **Corollarium.** — Sicut auctoritas civilis ita et principatus est a natura, et ideo a Deo.

421. **Undenam determinatio subjecti auctoritatis in concreto desumatur.** — Auctoritas in se considerata est a natura, imo naturaliter oportet ut sit in aliquo subjecto e. g. in Deo: sed quia in subjectis seu in hominibus eam exercentibus non est a natura immediate quasi determinate natura ipsa intendat conferre, aut conferat auctoritatem huic personae potius quam alteri, ideo oportet ut adsignetur undenam sit repetenda determinatio auctoritatis socialis.

Conclusio I. — *Ex hoc quod quis sive ex propria voluntate, sive ex necessitate commoratur in territorio sub ditione alicujus posito, sub illius dominio aliquo modo constituitur.*

*Prob. conclusio* ex facto universaliter inter gentes recepto: nam qui ad aliquam nationem, extra quam nati sunt, inhabitandum commigrant, principi illius nationis subiiciuntur: hoc enim ad jus gentium pertinere videtur, cum sit universaliter receptum apud omnes gentes tanquam conclusum ex illo principio seu ex illa lege naturae, quod pax et tranquillitas servanda est; nam alienigenae pacem turbarent, si auctoritati loci in quo commorantur non subijcerentur.

*Confirmatur:* Ille qui in aliqua natione nascitur, certe non voluntate ibi nascitur, et tamen eo ipso principi illius nationis subijcitur, et cum ad usum rationis pervenerit, sive velit sive nolit, ei obedire tenetur, licet fortasse etiam ejus parentes protestentur; quod quidem omnino necessarium est ad societatem servandam; nam si cuique liberum esset postquam ad usum rationis pervenerit subiici auctoritati principis, aut non subiici, actum esset de ipsa societate.

Conclusio II. — *Subjectum auctoritatis sufficienter determinatur vel ex praevalentia juris patris antiquioris, vel per haereditatem, vel per electionem.*

*Prob.* Subjectum auctoritatis, naturaliter loquendo, sufficienter determinatur ex dominio, quod quis habet territorii in quo sunt homines. Atqui dominium alicujus territorii haberi potest vel ex praevalentia juris antiquiori patris, vel per haereditatem vel per electionem, seu per voluntatem multitudinis. Ergo subjectum auctoritatis sufficienter determinatur vel ex praevalentia juris patris antiquioris, vel per haereditatem, vel per electionem. *Major* patet ex probatione conclusionis praecedentis. *Minor* probatur breviter: *Et 1.° quidem ex praevalentia juris patris antiquioris:* nam certum est quod pater familias praecedit filios suos, et ideo ante ipsos potest occupare et sibi appropriare aliquod territorium (n. 361); suppo-

sito ergo quod ipse solus existat cum suis descendentibus, jure exigere potest quod si ejus descendentes velint in ejus domo aut territorio habitare, obediant ei; nam jus habet ipse supra alios in domo sua, aut in suo territorio; unde ex praevalentia juris supra coeteros contingit quod ipse omnibus imperet.

2.° Dominium haberi potest per haereditatem ut per se manifestum est ex ipso facto (cf. n. 370) apud omnes gentes recepto.

3.° Per electionem multitudinis, quae certe potest cedere dominium alicujus territorii, si territorium nullius est, vel ad ipsam multitudinem pertineat.

Conclusio III. — *Multitudo sive ex familiis constet, sive non, potest etiam determinare subjectum auctoritatis per electionem, nisi supponat jam determinatum.*

*Prob.* Multitudo potest alicui cedere territorium quod est nullius aut ipsius multitudinis tradendo ei dominium absolutum, ut ipse vi talis dominii habeat jus dirigendi per modum imperii eos qui in tali territorio commorari velint. A fortiori ergo ipsa multitudo potest se committere directioni ipsius. ita scilicet ut ipse jus habeat dirigendi per imperium ipsam multitudinem et per veram auctoritatem.

422. **Observatio.** — In hac hypothesi habet etiam dominium super ipsum territorium, quantum necesse est ad directionem ipsius multitudinis. Unde omnes alii qui forte in hujusmodi territorio commorari velint, ejus auctoritati subiciuntur.

423. **Corollaria** — I. Quando societas non est efformata, subjectum auctoritatis, naturaliter loquendo, aut per praevalentiam juris patris antiquioris determinatur, aut per electionem multitudinis.

II. Quando autem societas constituta et efformata est, subjectum auctoritatis, aut per electionem, aut per haereditatem determinatur, transmissio tamen haere-

ditatis ex praevalentia juris personae antiquioris attenditur, coeteris paribus: unde primogenitus in haereditate praefertur, quia in eo prius esse concipitur jus haereditatis, quam in aliis.

## Caput XV.

### De potestate legislativa iudiciaria et executiva societatis civilis in genere

424. **Ratio capitis.** — Ad societatem pertinet dirigere cives per potestatem vel auctoritatem qua ipsa pollet; directio autem esse non potest nisi 1.° habeatur regula quaedam, quae est lex; et 2.° nisi habeatur in societate potestas et jus judicandi de actionibus membrorum secundum quod sunt aut conformes rationi et legi, aut difformes a ratione et a lege, secus auctoritas non posset exigere ut membra leges observarent. Haec potestas dicitur judiciaria; 3.° requiritur ut membra de facto legem adimpleant, et ad hoc requiritur ut in societate adsit potestas cogendi homines ad observantiam legis.

425. **Quaestio prima.** — Quaestio quae movetur respicit auctoritatem ipsam; quaeritur enim an auctoritati civili conveniat jus seu potestas ferendi leges.

426. **Sententiae.** — Posuerunt quidam quod societas ipsa, seu status, non solum habet auctoritatem ferendi leges, sed etiam quod sit fons et origo omnium jurium. Ita existimavit Hobbesius, Rousseau etc.

Conclusio I. — *Auctoritas civilis non potest esse fons et origo omnium jurium.*

*Prob.* Auctoritas civilis jura in individuis et familiis supponit. Ergo non potest esse origo et fons omnium jurium. *Conseq. patet. Prob. antec.* Societas civilis supponit individua et familias, ex quibus sicut ex

membris coalescit. Sed in individuis et familiis, ex hoc ipso quod sunt, concipiuntur esse officia et jura (n. 335). Ergo societas civilis supponit officia et jura in individuis.

*Confirmatur:* Auctoritas civilis praecipue ad tuenda jura civium et familiarum ordinatur, ut bonum ipsorum obtineatur (n. 413). Ergo jura individuorum et familiarum supponit.

Conclusio II. *Auctoritas civilis potestate legislativa praedita est.*

*Prob.* Auctoritas civilis ex sua natura ordinatur ad tuenda jura individuorum et ad procuranda ea, quae multitudini necessaria sunt, ut homines possint consequi finem, ad quem ordinantur (n. 413). Atqui non posset convenienter et sufficienter tueri jura suorum membrorum, neque providere multa, quae necessaria sunt multitudini, si non esset praedita potestate legistativa. Ergo esse praedita potestate legislativa dicenda est. *Prob. minor:* Nonnisi per leges possunt convenienter et sufficienter cohiberi malfactores, qui, jura aliorum invadendo, pacem et securitatem publicam perturbant, quae omnino necessaria est ut homo ad finem suum, qui est beatitudo, tendat et consequatur (n. 412).

*Confirmatur:* Multi sunt homines male dispositi, qui alios perturbant, et non possunt cohiberi nisi per leges, sicut etiam non possunt nisi per vim et coactionem, induci ad operandum secundum virtutem, etiam quando necessitas boni communis id exigit. Ergo necesse est quod in societate sit potestas condendi leges.

*Confirmatur* 2.° Si in societate non esset potestas condendi leges, sequeretur quod multi particulares judices statuerentur, qui essent arbitri et haberent vim directivam circa bonitatem, et coercitivam circa ma-

litiam actionum, judicantes secundum legem naturalem. Atqui impossibile est tot judices constituere, qui recte et sapienter dirigant societatem sine legibus, cum etiam sit difficillimum recte judicare et dirigere, sapientissimis legibus suppositis. Ergo oportet quod in societate sit auctoritas legislativa, quae, per sapientiores homines, leges communitati ferat.

Conclusio III. — *Leges quae in societate conduntur* 1.° *debent esse tales ut bonum commune procuretur;* 2.° *Non debent excedere potestatem a qua conduntur;* 3.° *Non aequaliter leges omnibus membris ferantur, sed secundum proportionem.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Tota ratio auctoritatis et legum desumitur ex necessitate boni communis obtinendi, ut patet ex dictis. Ergo lex, quae ex sua natura non est ordinata ad procurandum bonum commune, non habet rationem legis, sed potius stultitia quaedam dicenda est.

*Prob.* 2.ª *pars:* Nullus potest uti potestate, qua non est praeditus, nullus enim effectus sequi potest ex virtute, vel potestate, quam agens non habet, neque supra virtutem vel potestatem ejus. Ergo neque lex debet excedere potestatem legislatoris seu potestatem a qua conditur.

*Prob.* 3.ª *pars:* Lex habet rationem principii directivi membrorum, seu individuorum ad bonum commune. Atqui assurdum est eodem modo seu aequaliter, dirigere omnia membra alicujus corporis sive physici, sive moralis ad bonum commune totius. Ergo absurdum est etiam ferre leges aequaliter omnibus hominibus et non secundum proportionem. *Declaratur minor:* Diversorum membrorum sunt diversa officia, et ideo diversimode oportet ut dirigantur.

427. **Corollaria.** — I. Leges ergo debent esse praeditae *justitia legali, commutativa* et *distributiva:* patet ex dictis.

II. Lex civilis obligat subditos eo ipso quo sufficienter promulgata est, nam quilibet civis, per se loquendo, tenetur ad operandum secundum regulas et normas statutas a legitima auctoritate ob rationem boni communis: unde si non observat leges statutas, peccat: peccare enim nihil est aliud quam deficere a regula seu a norma, cui quis conformare tenetur. Tamen quaedam leges obligant in *coscientia* ad observandam legem, quaedam ad *poenam* subeundam; hoc ex voluntate legislatoris et ex natura boni communis determinatur, sed magis ex voluntate legislatoris.

III. Legislator in legibus condendis oportet ut attendat 1.° et praecipue ad virtutem, et 2.° ad copiam bonorum temporalium; sic enim procuratur bonum commune, nam sine virtute et bonis corporis, neque felicitas hujus vitae, neque alterius obtineri potest.

428. **Quaestio secunda.** — Secundo quaeritur de principio et subjecto potestatis judiciariae. Iam diximus potestatem judiciariam esse facultatem moralem judicandi de conformitate actionum membrorum societatis ad legem, vel de difformitate a lege, et dici etiam potest jus ferendi sententiam per applicationem legum ad aliqua determinate. Hanc potestatem esse necessariam societati, et ideo in societate esse ponendam manifestum est (n. 380); proinde quaeritur de principio a quo originem ducit et de subjecto ipsius.

Conclusio I. — *Potestas judiciaria a potestate legislativa ut a principio immediato derivatur.*

*Prob.* Potestas judiciaria est jus seu facultas moralis judicandi de conformitate actionum, vel difformitate a lege, consequenter importat jus interpetrandi et declarandi leges. Atqui jus interpretrandi et declarandi leges, praecipue ut poena transgressoribus infligatur, non potest esse nisi a potestate legislativa,

cum solus legislator possit certe sine ulla controversia declarare quomodo sint intelligenda verba legis et jus habeat exigendi legis observantiam. Ergo a potestate legislativa, et ideo in legislatore per se est potestas judiciaria.

*Confirmatur:* Sententia judicis, quae est exercitium potestatis judiciariae debet habere vim coactivam, secus esset inefficax et vana. Atqui non potest habere vim coactivam nisi a lege, idest a potestate legislativa; nam ipsa est applicatio legis ad particularia. Ergo potestas judiciaria est a potestate legislativa.

Conclusio II. — *Eadem persona in societate non potest exercere potestatem legislativam et potestatem judiciariam.*

*Prob.* Persona, quae exercet potestatem legislativam, est princeps, vel pauci viri in quibus potestas legifera residet. Atqui princeps vel etiam illi pauci, qui legiferam potestatem exercent condendo leges, non possunt exercere auctoritatem judiciariam, cum multi sint casus in societate, in quibus exercenda est; imo etiam si esset possibile ex parte virtutis, non esset conveniens ob plura inconvenientia, puta odiositates contra ipsum etc. Ergo eadem persona non potest exercere potestatem legislativam et judiciariam.

Conclusio III. — *Persona, in qua est exercitium potestatis judiciariae, seu judex, debet esse praeditus* 1.° *scientia juris,* 2.° *prudentia in agendis,* 3.° *integritate vitae.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Exercitium auctoritatis judiciariae est applicatio seu determinatio legis ad particulares casus qui occurrunt. Atqui applicatio legis a nulla persona seu a nullo judice fieri potest recte nisi ab eo cognoscantur leges. Ergo judex oportet ut sit praeditus scientia legum seu juris.

*Prob.* 2.ª *pars:* Circa ea, quae agenda sunt respectu humanae vitae, prudentia requiritur ad recte

agendum, nam prudentia est recta ratio agibiliuin. Ergo multo magis requiritur prudentia respectu eorum, quae agenda sunt circa bonum commune societatis, et quae maxime in bonum societatis influunt. Atqui sententiae judicum in societate respiciunt bonum commune et maxime in ipsum influunt. Ergo in judice requiritur maxima prudentia.

*Prob.* 3.ª *pars:* Ille cui incumbit officium administrandi justitiam oportet ut justitia et integritate vitae sit praeditus, nam secus posset corrumpi et induci ad agendum contra justitiam. Ergo judex oportet ut sit praeditus etiam vitae integritate.

429. **Divisio potestatis judiciariae.** — Potestas judiciaria dicitur *civilis* secundum quod ordinatur ad *jura civium definienda;* dicitur *criminalis si ad poenas pro criminibus infligenda.*

430. **Quaestio tertia.** — Quaeritur tandem in hoc capite de subjecto exequente et de dotibus potestatis executivae. Quantum ad subjectum exequens, manifestum est non posse esse eamdem personam, in qua est potestas legislativa et judiciaria, quamvis deriveturn a potestate legislativa, et aliis subjectis communicetur: unde executores nonnisi in virtute auctoritatis legislativae operantur: duntaxat ergo de dotibus ejus dicendum est.

Conclusio I. — *Potestas executiva fidelitate, fortitudine et humanitate exercenda est.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Potestas executiva oportet ut in suo exercitio non discedat a praescripto legum, neque proinde a sententia, quae ab judice profertur juxta praescriptum legis, sed ei conformari tenetur. Atqui in hoc consistit fidelitas potestatis executivae. Ergo potestas executiva fidelitate exercenda est.

*Prob.* 2.ª *pars:* Potestas executiva oportet ut sit efficax; nam experientia patet multos societati su-

bjectos se eximere ab observantia legum, quantum possunt; et ideo nonnisi per potestatem executivam coguntur ad legis observantiam. Atqui potestas executiva nonnisi per fortitudinem efficaciam habet cogendi hujusmodi homines ad legem observandam. Ergo fortitudine potestas executiva exercenda est. Haec fortitudo debet esse moralis et physica, et quia unius vel paucorum fortitudo in quibus est potestas non sufficit; ideo sapienter, in societate providentur milites seu exercitus.

*Prob.* 3.ª *pars:* Potestas executiva exercetur in homines ut per observantiam legum ipsi ad pacem et tranquillitatem reipublicae conferant pacifice vivendo. Ergo potestas executiva oportet ut pacem et tranquillitatem inducere studeat in eos, non autem ut a pace et tranquillitate eos amoveat. Atqui pax et tranquillitas et mansuetudo convenienter in homines induci non possunt, nisi per humanitatem ordinarie loquendo. Ergo potestas executiva humanitate et suavitate exercenda est.

## Caput XVI.

### De extensione potestatis legislativae in societate civili

431. **Quaestio 1.ª** — Determinato jure ferendi leges, quaeritur de extensione talis juris. Et quamvis non possint determinari simpliciter et undequaque limites potestatis legislativae, tamen quaeri potest an ad quaedam se extendat potestas legislativa in societate. Certum est leges ab auctoritate civili posse condi, quae directe promovent bonum commune: sed fortasse dubitare aliquis potest an possint condi leges,

quae tendunt ad privanda membra societatis aliquo bono ; et ad quorum bonorum privationem se extendere possint.

432. **Quid docuerint quidam recentiores philosophi.** — Quamvis communiter concedatur potestatem legislativam posse condere leges privativas boni, quae dicuntur leges poenales, tamen quidam negant posse se extendere ad poenam capitalem statuendam, etiam pro criminibus atrocissimis. Ita censuerunt Beccaria, Bentham et Ahrens, quos aliqui recentiores secuti sunt. Igitur diversae conclusiones stabiliendae sunt.

Conclusio I. — *Auctoritas civilis leges poenales condendi potestatem habet.*

*Prob.* Obstensum est supra (n. 298) actiones humanas habere rationem meriti vel demeriti apud Deum, societatem, et individua. Atqui meritum, vel demeritum importat ordinem ad retributionem per praemium et per poenam. Ergo ad societatem seu auctoritatem societatis civilis pertinet statuere praemia et poenas.

2.° Auctoritas socialis vana et nulla esset respectu impiorum nisi ei esset jus ferendi leges poenales, nam impii et facinorosi homines nonnisi per poenas cohibentur a malo patrando contra bonum commune.

Conclusio II. *Attamen poena debet esse vindicativa medicinalis, exemplaris.*

*Prob.* Poena quae a lege intenditur ordinatur ad ordinem justitiae laesum in communitate resarciendum et ad retrahendum a malo per metum. Atqui resarcire ordinem justitiae laesum, vindictam quamdam importat; homo retrahi a malo contingit aut per medicinam, quae morbum expellit causando sanitatem, aut per exemplum. Ergo poena debet esse vindicativa, medicinalis, exemplaris.

Conclusio III. — *Auctoritas socialis jus habet statuendi poenas mortis pro quibusdam criminibus.*

*Prob.* Quilibet homo, utpote membrum multitudinis socialis, comparatur ad multitudinem sicut pars ad totum, idest sicut pars seu membrum corporis ad totum. Atqui ad conservationem corporis, vel etiam ad praecavendum majus malum in ipso toto, vel corpore rationabiliter praescinditur et vita privatur, si est necessarium, praecipue si sit infectivum et corruptivum aliarum partium, membrum aliquod, vel aliqua pars corporis. Ergo rationabiliter et sapienter ab auctoritate multitudinis seu societatis, praeciditur et privatur vita homo ob quaedam delicta, quae ad corruptionem societatis vel membrorum ejus ordinantur ; tunc enim homo merito ut corruptivus societatis reputatur.

*Confirmatur:* Merito plectitur poena mortis homo cujus culpa multi, qui ab eo corrumpuntur, ob maxima scelera damnationem vel saltem maximum damnationis periculum incurrunt. Ergo pro quibusdam criminibus juste auctoritas socialis poenas mortis statuit.

2.° Quando agitur de causa gravissimi damni respectu boni communis totius reipublicae auferenda, vel removenda, via certior et tutior est eligenda, dummodo tamen aliud damnum gravissimum reipublicae non sequatur. Sed poena mortis est via tutior. Ergo causa gravissimi damni respectu boni communis per poenam mortis potest removeri.

*Confirmatur* 1.° Bellum est licitum imo est suscipiendum, exigente bono communi. Ergo a fortiori poena mortis est licita ad evitandum interitum plurium hominum. Ergo auctoritas socialis jus habet impediendi hujusmodi malum, quod ab homine causatur, per poenas exemplares mortis, quae non excedit delictum.

*Confirmatur* 2.º Auctoritas socialis potest statuere poenas quae non excedunt delicta pro quibus statuuntur, cum praecipue majus malum a republica seu a societate praecavetur per talem poenam. Atqui poena mortis non excedit quaedam delicta et ex ea majus malum a societate praecavetur. Ergo auctoritas socialis potest etc.

433. **Quaestio secunda.** — Secunda quaestio, quae in hoc capite movetur in eo sita est, ut determinetur, an potestas civilis jus habeat approbandi libertatem docendi sive in scholis, sive per praelum (stampa), sive alio quocumque modo.

434. **Punctum quaestionis.** — Duplex doctrina distinguitur, doctrina quae intra limites veritatis continetur, et doctrina, quae se extendit ad verum et ad falsum. Quaeritur ergo an auctoritas civilis possit licite approbare hanc libertatem docendi veritatem et falsitatem, qua homines saepe utuntur.

Conclusio I. — *Libertas docendi veritatem et errorem licite approbari non potest ab auctoritate civili.*

Nota verbum *approbari*, quia non negatur posse tolerari quandoque ad praecavenda majora mala ; itaque :

*Prob.* Nulla potestas potest licite approbare quod homines maxime sub specie magistrorum vel praeceptorum alios homines decipiant, praecipue in his, quae respiciunt officia erga Deum, erga semetipsos, erga societatem et erga alios homines. Atqui approbare libertatem docendi indiscriminatim veritatem et errorem, si universaliter accipiatur est approbare quod homines sub specie magistrorum vel praeceptorum alios homines decipiant. Ergo auctoritas civilis non potest licite approbare libertatem docendi veritatem scilicet et errorem.

*Confirmatur :* Libertas docendi corrumpit mores, destruit religionem, subvertit societatem nam ; per ipsam

docentur ea, quae sunt contra Deum, contra religionem, contra societatem etc. Ergo eam adprobare non licet.

435. **Observatio.** — Aliud est approbare libertatem docendi tanquam jus, aliud est permittere quod magistri inscii errores per accidens doceant, cum docent veritatem. Nam primum par facit falsum cum vero, quia utrunque per se approbatur tamquam jus; secundum autem non admittit seu non tolerat errorem nisi ratione veritatis, a qua non semper error secerni potest per mentem humanam.

436. **Quaestio secunda.** — Quaeritur secundo an magistratus civilis possit jus docendi ita sibi reservare ut exclusive ad ipsum pertineat designare magistros, scholas aperire et cogere sive directe, sive indirecte patresfamilias ut mittant proprios filios ad hujusmodi scholas frequentandas. Cui quaestioni quae satis complexa est respondetur diversis conclusionibus.

Conclusio I. — *Magistratus sive auctoritas civilis non habet jus sibi reservandi docendi munus.*

Concedimus jus inesse auctoritati civili examinandi eos, qui ad officia in societate exercenda adsumuntur. Concedimus etiam posse auctoritatem civilem instituere scholas et habere jus examinandi eos quos magistros hujusmodi scholis adsignat, negamus solummodo habere jus impediendi alios a docendo sive per scholas privatas sive alio modo.

*Prob.* Docere nihil est aliud quam manifestare aliis veritatem, sive hoc fiat voce, sive scripto; sive in via sive in schola etc. Atqui auctoritas civilis non habet jus sibi reservandi munus manifestandi aliis veritatem. Ergo auctoritas civilis non habet jus sibi reservandi docendi munus. *Prob. minor.* Aptitudo manifestandi veritatem omnibus hominibus naturaliter inest plus minusve, et ideo est aliquid a natura homini con-

cessum et ab auctoritate societatis civilis praesupposi-tum, tanquam jus commune hominibus: ergo auctoritas civilis non potest sibi reservare munus manifestandi veritatem nisi laedendo jus commune humanae naturae.

*Confirmatur* 1.º: Si jus naturale societatis civilis esset ut auctoritas ejus sibi munus docendi reservaret certe Christus, qui est auctor naturae, consentanee ad tale jus commisisset magistratibus societatis civilis doctrinam fidei, quae cum doctrina naturali maximam habet connexionem, nam doctrina seu veritas naturalis praesupponitur a fide; cum fides licet indirecte ad veritatem naturalem se extendat. Atqui Christus docendi munus quoad veritates fidei non commisit auctoritati societatis civilis: ergo dicendum est quod auctoritas civilis non habet naturale jus sibi reservandi docendi munus.

*Confirmatur* 2.º Manifestare aliis veritatem convenit homini inquantum est naturae rationalis, et ideo inquantum ab aliis rebus distinguitur: ergo manifestare veritatem docendo est jus nobilissimum, quod homo habet in ordine ad alios homines. Atqui id quod est proprium humanae naturae et ad ejus nobilitatem universaliter pertinet, non potest sibi reservare auctoritas societatis civilis. Ergo munus docendi non potest sibi reservare auctoritas civilis.

Conclusio II. — *Auctoritas civilis jus non habet cogendi patresfamilias ad mittendos proprios filios ad scholas ab ipsa statutas.*

*Prob.* Auctoritas civilis non habet jus cogendi patres familias ad mittendos proprios filios ad scholas. Ergo multo minus ad scholas ab ipsa statutas. *Prob. antec.* Natura familiae, seu societati domesticae, seu parentibus commisit generationem et educationem filiorum (n. 383). Ergo ad parentes pertinet jure naturae edu-

care proprios filios: ergo sine manifesta violatione juris naturalis patresfamilias cogi non possunt ab auctoritate civili ad mittendos filios ad scholas, ut ab aliis educationem et instructionem recipiant.

2.° Finis proximus societatis civilis est securitas, pax et tranquillitas exterior civium, ut scilicet hi possint libere et sine impedimento attendere ad propriam perfectionem, quae in intellectu per cognitionem et praecipue in voluntate per virtutem consistit. Atqui ad securitatem, tranquillitatem et pacem exteriorem obtinendam non requiritur ut auctoritas civilis obliget omnes ad scholas frequentandas. Ergo talis obligatio excedit manifeste limites auctoritatis civilis.

3.° Auctoritas civilis non potest sibi reservare munus docendi (concl. I.) Ergo neque potest cogere cives ad frequentandas scholas quas ipsa statuit. *Patet conseq.* nam si posset cogere cives ad tales scholas, indirecte posset sibi reservare munus docendi.

4.° Auctoritas civilis non potest cogere cives ut addiscant et exerceant illam vel aliam artem, puta artem agricolturae, aut scultoriam etc. Ergo multo minus potest cogere ad scholas frequentandas, et multo minus determinatas scholas.

## Caput XVII.

### De societate civili in ordine ad religionem.

437. **Ratio capitis.** — Considerata societate civili in se, 2.° consideranda est in ordine ad Deum; et 3.° in ordine ad aliam societatem civilem. Sed 4.° etiam in ordine ad societatem religiosam consideranda est; est enim factum quod praeter societatem

civilem etiam societas religiosa existit a societate civili omnino distincta cum propria auctoritate; igitur etiam de ipsa aliquid dicendum est tum prout consideratur in seipsa, tum in relatione cum societate civili. In praesenti capite societas civilis consideratur in ordine ad Deum: in sequentibus autem in ordine ad alia.

438. **Quaestio.** — In societate civili est potestas condendi leges ad bonum commune, igitur quaeritur merito aut haec potestas possit exerceri a potestate civili nullo habito respectu ad religionem, sive ad Deum, seu ad leges divinas, quasi scilicet nulla lex divina, neque Deus ipse existeret.

439. **Errores.** — Athei, materialistae et pantheistae si cohaerenter ad propria principia loqui velint affirmative respondere coguntur. At quidam ipsorum consequentiis territis respondent religionem in statu, seu in societate esse admittendam, et profidendum Deum esse. Hoc tamen unice tanquam medium ad ipsam societatem firmiter stabiliendum admitti debere adserunt; concedunt enim sine religione nullam societatem civilem firmiter consistere posse.

Conclusio I. — *Officia religionis sunt fundamentum cui innituntur omnes leges civiles.*

*Prob.* Leges civiles innituntur juribus et officiis hominum, qui societatem constituunt (n. 413). Sed jura et officia hominum, qui societatem constituunt, innituntur tanquam fundamento juribus et officiis religionis erga Deum. (n. 339). Ergo leges civiles innituntur tanquam primo fundamento officiis religionis.

Conclusio II. — *Leges civiles debent esse ordinabiles ad Deum sicut ad ultimum finem.*

*Prob.* Leges civiles oportet ut ordinentur ad bonum commune, quod est finis multitudinis, idest hominum, qui sunt membra societatis (n. 413). Sed

finis multitudinis qui est bonum commune, vel est Deus, vel est bonum ordinabile in Deum. Ergo leges civiles debent esse ordinabiles in Deum sicut in ultimum finem. — *Prob. minor:* Deus est ultimus finis omnium (cosm. n. 510), et ideo omnis alius finis humanae naturae oportet ut sit ordinabilis in Deum.

440. **Corollaria** — I. Absurdum est ergo considerare religionem sicut medium exclusivum ad conservationem societatis civilis.

II. Sed ipsa societas civilis habet rationem medii in ordine ad religionem, et ideo ipsi incumbit officium strictissimum procurandi media per quantum ipsa potest, quae individuis requiruntur ad officia explenda erga Deum.

III. Leges societatis civilis oportet ut sint conformes legibus divinis; quod confirmatur etiam ex eo quod auctoritas societatis civilis est participatio auctoritatis divinae, unde intantum habet vim obligandi inquantum ab auctoritate divina derivatur: si ergo princeps praecipiat aliquid contra legem divinam seu auctoritatem divinam, non praecipit vi auctoritatis, quam habet, proinde nullam vim obligandi habet ejus praeceptum, vel lex, imo est impietas quaedam talo praeceptum.

IV. Societas ergo, quae Deum non profitetur et ipsum non colit, ejus dominium et auctoritatem non agnoscendo, est omnino impia et abominabilis.

Conclusio III. — *Societas civilis tenetur cultu exteriori colere Deum.*

*Prob.* Quaelibet societas tenetur exterius per signa apta exteriora, recognoscere principium a quo dependet, a quo est et a quo jugiter conservatur. Atqui societas civilis sicut et omnia, quae sunt in natura, a Deo essentialiter pendet, a Deo est et jugiter conservatur in esse, nam et ipsa multitudo et auctoritas

a Deo est et ad Deum ordinatur sicut ad ultimum finem. Ergo societas civilis tenetur recognoscere et profiteri Deum sicut principium per convenientia signa exteriora. Atqui recognoscere et profiteri Deum ut primum principium per convenientes actus exteriores, seu per signa exteriora est colere Deum cultu exteriori. Ergo societas civilis tenetur colere Deum cultu exteriori.

Conclusio IV. — *Societas civilis tenetur inquirere an adsit aliqua lex a Deo lata praeter legem naturae.*

*Prob.* Quicumque subiicitur auctoritati et voluntati alicujus superioris tenetur inquirere dispositiones et ordinationes ipsius, ut in suis actibus non sit ab ejus vuluntate difformis, et hoc praecipue si totaliter ei subiiciatur. Atqui auctoritas civilis, ipsa societas totaliter auctoritati et voluntati Dei subiicitur. Ergo societas civilis tenetur inquirere an sit aliqua dispositio seu ordinatio, seu lex a Deo lata praeter legem naturae.

*Confirmatur:* Quamvis aliquis, qui auctoritati et voluntati alicujus superioris subijcitur, possit fortasse excusari vel in parte, vel in toto ab inquirendo de lege superioris, cum nullum dubium in mentem ejus cadit circa existentiam talis legis, omnino tamen inexcusabilis est, quando rationabiliter dubitari potest de existentia legis ab ipso superiore latae, et hoc multo magis valet si certum sit existere aliquam legem seu manifestationem voluntatis superioris et non cognoscatur in quo consistat. Atqui existere aliquam legem divinam rationabiliter dubitari non potest, cum ex consensu totius generis humani habeatur Deum aliquam legem dedisse. Ergo societas civilis, quae Dei auctoritati et voluntati subiicitur tenetur ex strictissimo officio inquirere an adsit, et quae sit lex a Deo lata praeter legem naturae, si legem a Deo latam non cognoscat.

441. **Quaestio secunda.** — Quaeritur secundo de libertate conscientiae. Sunt enim multi praecipue ex schola liberali, qui conscientiae libertatem proclamant, dicunt enim in quolibet homine esse *facultatem* seu *jus* cogitandi quomodo cuique libet circa Deum et circa ea, quae religionem respiciunt. — Quidam tamen negant tale jus esse in homine individuo; sed quia homo ad fidem amplectendam cogi non potest, ideo putant societatem civilem debere esse omnino indifferentem circa ea quae ipsam conscientiam respiciunt; proinde posse condere leges in favorem libertatis conscientiae. Cui quaestioni respondeo:

Conclusio I. — *Sententia, quae docet libertatem conscientiae esse licitam, est omnino absurda.*

*Prob.* Sententia, quae admittit libertatem conscientiae esse licitam, negat hominem teneri ex naturae officio recte sentire de Deo et consequenter non teneri ipsum Deum revereri, sicut primum principium et ultimum finem. Atqui hoc omnino absurdum est et falsum (n. 341). Ergo sententia, quae admittit libertatem conscientiae esse licitam est omnino absurda. *Maj.* patet ex definitione, quam tradunt liberales libertatis conscientiae, et quam exposuimus in quaestione proponenda.

Conclusio II. — *Libertatem conscientiae approbare protegere et multo magis inculcare tanquam jus, auctoritas civilis nullo modo potest.*

*Prob.* Nulla auctoritas potest licite approbare, aut defendere, aut inculcare tanquam jus quod est vera injuria, praecipue si est contra Deum. Atqui libertas conscientiae est injuria vera contra rationem humanam et praecipue contra Deum ut patet ex explicatione tradita libertatis conscientiae. Ergo auctoritas civilis seu societas non potest licite approbare defendere et inculcare tanquam jus, libertatem conscientiae.

*Confirmatur:* Libertas conscientiae, si admittatur ut jus, supponit esse verum materialismum, pantheismum, atheismum, subjectivismum etc. nam si haec vera non sunt, non ergo ratio humana jus habet cogitandi quomodo libet, ipsa enim veritatem sequi tenetur ad quam inclinatur. Atqui contra rationem, et ideo omnino absurdum est adserere illa omnia esse vera. Ergo omnino contra rationem est approbare defendere et inculcare libertatem conscientiae.

2.° Si in societate et a societate civili approbetur libertas conscientiae, auctoritas civilis non poterit improperare civibus, si ipsi firmiter teneant et doceant leges auctoritatis civilis non obligare in conscientia: ergo auctoritas civilis nonnisi sibi ipsi contradicendo poterit exigere observantiam legum a civibus: ergo dicendum omnino est societatem civilem non posse approbare, defendere et multo minus inculcare libertatem conscientiae.

Conclusio III. — *Societas civilis, imo nulla societas potest per vim cogere aliquem ad amplectendam doctrinam alicujus religionis.*

*Prob.* Societas civilis, imo nulla societas habet auctoritatem supra actus intellectus et voluntatis, et ideo non potest per vim hujusmodi actus imponere. Atqui amplecti doctrinam religionis ad actus intellectus et voluntatis pertinet. Ergo societas civilis, imo nulla societas potest per vim imponere alicui ut amplectatur doctrinam religionis.

Conclusio IV. — *Societas civilis potest tolerare quandoque doctrinam de libertate conscientiae.*

*Prob.* Societas quaelibet potest tolerare aliqua mala non solum physica, sed etiam moralia in suis membris (non approbare sive directe sive indirecte), quando ea impediendo, majora mala sequuntur, vel etiam si est grave periculum majorum malorum. Atqui quan-

doque contingere potest ex eo quod impeditur doctrina de libertate conscientiae, sequantur majora mala in societate, vel adsit periculum majorum malorum. Ergo hoc in casu societas civilis potest tolerare doctrinam de libertate conscientiae.

442. **Corollaria** — I. Ex his sequitur libertatem cultuum in se esse omnino absurdam, impiam et immoralem. Nam libertas cultuum importat libertatem conscientiae, quae absurda, impia et immoralis est, insuper per libertatem cultuum, sicut per libertatem conscientiae negatur Deo jus imponendi cultum determinatum hominibus erga ipsum: et quod homines teneantur Deum colere sicut exigit divina majestas et divina voluntas. Haec de libertate cultuum respectu individui.

II. Sed idem omnino dicendum est de libertate cultuum respectu societatis, quae non minus Deo subiicitur, et non minus tenetur observare leges et ordinationes Dei, quam ipse homo individuus, cum auctoritas a Deo sit et ad Deum ordinari debeat, sicut ad finem (n. 343).

*Dices:* Ex libertate conscientiae et cultuum sequuntur multa bona, puta quod vera religio relinquatur libera in suo exercitio.

*Resp.* ex libertate cultuum, aut conscientiae sequi bona non per se, sed per accidens; eo ferme modo quo ex errore quandoque et per accidens sequitur verum, at sicut quis absurde argueret quod errori eadem jura competant ac vero, ita absurde concluditur quod eadem jura concedi debeant omnibus cultibus.

2.° *respondetur* quod verus cultus non indiget libertate cultuum, sed per semetipsum sibi sternit viam, nam licet error non diffundatur nisi sub specie veritatis, veritas tamen diffunditur per semetipsam; unde verus cultus non indiget aliis cultibus.

## CAPUT XVIII.

### De officiis et juribus subditorum in ordine ad potestatem civilem seu ad leges

443. **Quaestio.** — Obstendimus in precedentibus (n. 425) potestati civili inesse jus ferendi et applicandi leges membris, quae societatem constituunt; jus autem concipi non potest nisi ex adverso officium correspondeat, proinde manifestum est in subditis, qui sunt membra societatis, esse officium acceptandi leges et se subiiciendi legibus a potestate cui subduntur latis. Unde quaeritur potius de natura officiorum quam de officiis ipsis, idest quaeritur: an leges obligent in conscientia subditos.

444. **Lex multiplex esse potest.** — Lex potest esse *moralis-poenalis;* et *poenalis* tantum: 1.ª obligat in foro *conscientiae,* et ad *poenam,* 2.ª obligat solum ad *poenam.* Haec distinctio ex intentione legislatoris praecipue desumitur. Lex potest esse *justa* et *injusta* (n. 426). Lex *injusta* potest esse contra legem naturae, vel contra legem divinam, aut contra legem humanam a superiori potestate latam.

CONCLUSIO I. — *Lex justa obligat per se loquendo in foro conscientiae.*

Dixi per se loquendo, quia contingere potest per accidens quod non obliget; e. g. si quis dispensetur ex rationabili causa a legislatore, non obligatur ad legem observandam; vel etiam si ex observantia legis ita grave incommodum ei sequatur, ut merito ab observantia legis eximatur.

*Prob. conclusio:* Subditus ex lege naturali et aeterna per se loquendo, tenetur in conscientia obedire suo

legitimo superiori ordinanti et praecipienti in his, in quibus superior jus habet. Atqui lex justa est ordinatio seu dispositio legitimi superioris, qui habet jus eam statuendi ad bonum commune (n. 310). Ergo lex obligat in foro conscientiae subditos.

*Confirmatur:* Homo tenetur obedire in conscientia legibus naturalibus et divinis, quia in Deo auctore naturae est jus et potestas condendi leges. Atqui etiam in principe est jus et potestas, quae est participatio verae potestatis divinae, condendi leges ad bonum commune. Ergo homo tenetur in conscientia, licet secundario, etiam obedire legibus principis; quae ideo obligant in conscientia.

Conclusio II. — *Si leges sint injustae* 1.° *per se non obligant,* 2.° *obligare tamen possunt per accidens.*

*Prob.* 1.° *pars:* Leges injustae aut sunt tales, quia non ordinantur ad bonum commune, aut quia excedunt potestatem legislatoris, aut quia non sunt membris seu civibus proportionatae (n. 426). Atqui lex non habet vim obligandi nisi quatenus est ex sua natura ordinata ad bonum commune, ex quo desumitur tota ratio legis et nisi quatenus conditur ab habente auctoritatem ferendi leges, et nisi quatenus est proportionata membris societatis. Ergo nisi leges latae justae sint non obligant.

*Prob.* 2.° *pars:* Fieri potest per accidens, et aliquando ex eo quod non observantur leges, quae injustae sunt modo explicato, ut magnum damnum reiblicae contingat, ut e. g. si oriatur grave scandalum pusillorum. Atqui membra civitatis vel societatis tenentur impedire magnum damnum reipublicae obventurum si possunt. Ergo cives qui sunt membra societatis tenentur quandoque per accidens ad observandas leges injustas.

Conclusio III. — *Si leges humanae sunt aperte con-*

*tra legem divinam, aut contra legem auctoritatis superioris non solum non obligant, sed imo cives non possunt licite obedire.*

*Prob.* Non licet obedire iniquitati. Sed lex humana, quae est contra legem naturae, aut contra legem divinam, aut contra legem auctoritatis superioris est iniquitas quaedam. Ergo non licet obedire legi humanae, quae est contra legem naturae, aut contra legem Dei, aut contra legem auctoritatis superioris. *Major patet. Minor etiam manifesta est;* nam quaecumque determinatio facta ab homine contra legem naturae, aut contra legem divinam, aut contra auctoritatem superiorem est iniquitas quaedam.

*Confirmatur:* Omnis homo etiam in potestate constitutus tenetur subiici, regulari et obedire legi naturae et legi auctoritatis superioris, praecipue Dei; ergo quidquid determinat contra legem naturae, aut auctoritatem superiorem iniquitas est.

445. **Quaestio secunda.** — Secundo quaeritur an sit licitum multitudini, vel subditis positive resistere, non solum per actum interiorem voluntatis non acquiescendo, sed etiam per actus exteriores positive insurgendo, auctoritati executivae applicanti leges, vel exigenti in facto particulari observantiam legis injustae.

Conclusio. — *Si non adsit periculum scandali, aut majoris damni,* 1.° *licitum est multitudini seu subditis, resistere etiam per actus exteriores auctoritati executivae actu exigenti observantiam legis injustae;* 2.° *Non tamen est licitum si ex resistentia adsit periculum gravis scandali, aut majoris mali.*

Merito dixi in conclusione *actu exigenti* observantiam legis: nam concedimus non esse licitum resistere praeveniendo ipsam applicationem legis, publicos functionarios legis offendendo. Itaque:

*Prob* 1.ª *pars:* Auctoritati aut *applicanti* injustam legem vel *exigenti* observantiam injustae legis resistere, etiam per actus exteriores, est se defendere ab injusta invasione injusti adgressoris; nam executor legis injustae est vere adgressor, cum non habeat jus exigendi ea, quae exigit. Atqui licitum est se defendere etiam per actus exteriores ab injusto adgressore, vel invasore, ut omnia jura proclamant. Ergo licitum est subditis resistere etiam per actus exteriores potestati executivae *actu exigenti* observantiam legis injustae.

*Prob.* 2.ª *pars:* Irrationale omnino est, et ideo illicitum ad evitandum malum, ponere actus, ex quibus sequitur, vel est evidens et grave periculum sequendi gravius malum et praecipue scandalum pusillorum. Ergo non licet resistere per actus exteriores auctoritati executivae actu exigenti observantiam legis injustae, si sequatur majus malum et praecipue scandalum pusillorum.

446. **Quaestio tertia** — Quaestio tertia movetur, an scilicet sit licitum insurgere contra tyrannum, ipsum occidendo propter leges injustas, quas ipse condit contra bonum commune, vel etiam contra leges divinas.

447. **Distinctio tyranni.** — Tyrannus alius est, qui rempublicam adgreditur injuste et invadit, ut sibi ipsam subiiciat ut legibus tyrannicis eam gubernet; et potest considerari vel in ipso actu adgressionis, vel post ipsam adgressionem, dum de facto rempublicam per leges gubernat. Alius est tyrannus qui vera auctoritate pollet in republica jure et facto et leges condit non ad bonum commune, sed ad privatam utilitatem.

448. **Punctum quaestionis.** — De tyranno, qui injuste adgreditur et invadit rempublicam, nulla est

quaestio si in ipso actu invasionis consideretur: nam manifestum est in republica esse jus vim illatam repellendi, invasores injustos occidendo; et quemlibet civem posse praestare operam suam in repellendis hostibus invasoribus. — Insuper concedimus multitudinem vel populum posse expellere tyrannum, qui non jure, sed facto rempublicam gubernat, dummodo tamen ex tali expulsione graviora mala reipublicae non sint obventura, ut essent maximae calamitates, quae in destructionem ipsius reipublicae vergerent. Concedimus etiam legibus tyranni non de jure, sed de facto gubernantis ad bonum commune ex sua natura ordinatis esse obtemperandum, dum actu ipse gubernat rempublicam, nam cum de facto praeter ipsum nullus alius sit auctoritatem exercens, respublica sine directione remaneret; omnes enim subalterni et infimi gubernatores et judices ex primo dependent. Igitur quaestio restringitur ad tyrannum, qui ex jure vera auctoritate in republica praeditus est, et quaeritur quid sit agendum contra hujusmodi tyrannum.

Conclusio I. — *Privata auctoritate non licet tyrannum occidere.*

*Prob.* Privata auctoritate non licet occidere malefactorem: Ergo multo minus licet occidere eum, qui dignitate vera et potestate in republica praeditus est.

*Confirmatur:* Non licet punire et multo minus occidere eum, in quem nulla est jurisdictio et potestas. Ergo multo minus licet occidere eum, qui est in potestate constitutus; et multo minus licitum est quod occidatur ab eis super quos ipse habet veram potestatem.

2.° Esset multitudini et ejus rectoribus, valde periculosum si concederetur quod aliqui privati tyrannorum mortem attentarent. Ergo privatis non licet attentare vitam tyranni. *Declaratur antec.:* Nam mali

homines, cum eis non minus grave esse soleat dominium regum quam tyrannorum, facillime vitam etiam regum attentarent sub praetextu tyrannidis.

Conclusio II. — *Si ad jus multitudinis alicujus pertinet sibi providere de rege;* 1.° *non injuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refraenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur;* 2.° *si ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam;* 3.° *nullo modo licet ipsi multitudini occidere tyrannum, cui ipsa omnino subiicitur ut vero principi.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Multitudo, ex hoc ipso quod ad ipsam pertinet providere de rege, non est putanda infideliter agere tyrannum destituens, vel ejus potestatem refraenans, etiam si eidem tyranno in perpetuo se ante subiicerat. Ergo in hypothesi potest multitudo tyrannum destituere. *Prob. antec.* Nam tyrannus hoc meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerendo, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.

*Prob* 2.ª *pars:* Omnia jura clamant quemlibet subditum a suo superiori, non autem ab eo, qui in ipsum non habet potestatem, esse corripiendum, et ejus excessus corrigendos. Atqui quando ad jus alicujus superioris pertinet providere de rege, rex illi superiori subiicitur, non autem multitudini. Non ergo multitudo debet afferre remedium contra tyrannum insurgendo, sed expectandum est superioris remedium contra tyranni nequitiam.

*Prob.* 3.ª *pars:* Multitudo, seu populus, in principem, cui ipsa subiicitur, nullam acquirit auctoritatem ex hoc quod princeps tyrannicis legibus ipsam gubernat. Atqui omnino illicitum est, quod una vel multae personae occidant eum in quam nullam habent

auctoritatem, vel potestatem. Ergo omnino illicitum et contra naturam est, quod multitudo occidat principem, qui tyrannicis legibus ipsam gubernat. *Maj. patet* ex eo quod ille, qui abutitur jure, non amittit jus seu auctoritatem; et ideo princeps, qui tyrannicis legibus gubernat, retinet semper auctoritatem supra multitudinem, proinde ipsi subiicitur multitudo, et ideo ipse multitudini non est subjectus. *Minor evidens* est: nam solummodo auctoritas publica potest occidere malefactorem.

449. **Quaeres.** — Quid est ergo agendum multitudini, si omnino remedium humanum habere non potest? Respondeo cum S. Thoma, qui probatis conclusionibus a nobis huc usque expositis subjungit (de reg. princip. lib. 1.° cap. VI): « Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus, in tribulatione. Ejus enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem... »

## Caput XIX.

### De diversis formis regiminis societatis civilis

450. **Ratio capitis.** — Agentes de suprema potestate societatis civilis, de variis modis quibus exerceri possit dicendum est. Modus autem quo exercetur suprema potestas dicitur forma regiminis. Ideo de diversis formis regiminis in praesenti agimus.

451. **Variae formae regiminis recensentur.** — Suprema potestas societatis, quatenus importat jus condendi leges, vel in una persona totaliter reponitur, et habetur forma regiminis, quae *monarchia* di-

citur; vel reponitur in pluribus personis, et habetur alia forma regiminis, quae *polyarchia* nuncupatur. Haec divisio adaequata est, cum omnes formae regiminis ab his distinctae, sint subdivisiones hujus.

452. **Divisio regiminis monarchici.** — Regimen *monarchicum* aliud dicitur *absolutum,* aliud dicitur *temperatum,* aliud *constitutionale* vel *repraesentativum.* Regimen *monarchicum* tunc *absolutum* dicitur, cum in una persona residet plena potestas condendi leges ad bonum commune juxta ejus prudentiam. Si autem potestas a quibusdam legibus praesuppositis coarctetur, quatenus scilicet eas, licet humanas immutare non possit, dicitur *temperatum:* multo magis dicitur temperatum si persona, in qua est suprema potestas, non solum quasdam leges fundamentales praesuppositas immutare non possit, sed etiam ad condendas novas leges praecipue in rebus majoris momenti teneatur audire principes subalternos, ita ut sine eorum consensu leges ferre non possit. — Quidam tamen regimen cum hoc postremo temperamento intellectum nolunt vocare monarchicum. Sed de nomine nihil est curandum.

453. **Regimen quod vocant monarchicum constitutionale seu repraesentativum.** — In hoc regimine potestas suprema in diversis subjectis residet; et ponitur triplex potestas in triplici subjecto realiter distincto; quaelibet in proprio ordine suprema dicitur, idest potestas *legislativa,* potestas *executiva,* potestas *judiciaria.* Prima reponitur in collegio, quod efformant aliqui viri, qui a populo eliguntur ad determinatum tempus, et *deputati* vocantur. Potestas executiva legum reponitur in rege, qui leges a deputatis latas obfirmare tenetur et eas executioni mandare; non tamen per se, sed per *ministros* quos eligere tenetur, qui proinde responsabiles sunt apud

apud collegium deputatorum, qui eorum gubernationem approbare, vel reprobare possunt per votum (*fiduciae* ut ipsi dicunt). Rex autem utpote a gubernatione alienus nulli respondere tenetur, et proinde ejus persona *inviolabilis* est omnino. Ipse *regnat* sed non *gubernat*. Potestas autem *judiciara* in quibusdam viris reponitur, qui judices appellantur, et distinguuntur in judices *juris* et judices *facti*, qui ultimi *jurati* (*i giurati*) dicuntur. Eorum potestas est omnino independens tum a potestate *legislativa*, tum ab *executiva*: quamvis in eorum sententiis concedatur appellatio, etiam supremo tribunali. Iudices dicuntur *magistratus*. Ad cavendos autem abusus in constituendis legibus ex parte collegii deputatorum, aliud collegium instituitur cujus membra a rege, vel etiam quaedam a populo eliguntur; hi dicuntur *senatores*, quorum scopus est approbare, vel reprobare leges deputatorum, et aequilibrium constituere. — Exercitus militiae regularis subiicitur regi et ministris, ut leges executioni mandentur.

454. **Aliae formae regiminis recensentur.** — *Polyarchia* dividitur in *Aristocratiam* et *Democratiam*. *Aristocratia* est forma regiminis, in qua potestas suprema convenit diversis et paucis collectim sumptis, virtuosioribus inter cives, *optimatibus* dictis; *Democratia* habetur, cum potestas suprema residet in pluribus collectim sumptis ex popularibus a populo ipso electis.

455. **Quaestio.** — Nunc quaeritur inter formas recensitas regiminis quaenam sit praestantior, et amplectenda. — Antequam quaestioni respondeatur adverte 1.° bonitatem regiminis plurimum pendere ex sapientia, prudentia et virtute eorum, qui praesunt; unde etiam data optima regiminis forma, si rector sapientia, prudentia et virtute careat impossibilis est

recta gubernatio; 2.° pendere etiam ex indole, caractere, habitudine etc. populorum bonum exitum determinatae formae regiminis. Unde si ex facto constet ex aliqua forma, quaecumque sit, regiminis recte et convenienter regnum gubernari, nonnisi stulte et absurde quaeritur mutatio regiminis. His positis sit:

Conclusio I. — *Simpliciter et absolute loquendo monarchia est optima regiminis forma.*

*Prob.* Simplicite et absolute loquendo illa forma regiminis est perfectior, quae modo agendi naturae est conformior et quae in se spectata simpliciter et absolute fini obtinendo est aptior. Atqui regimen unius seu forma regiminis monarchici modo agendi naturae est conformior, et in se spectata simpliciter et absolute loquendo fini obtinendo est aptior. Ergo simpliciter et absolute loquendo monarchia est optima regiminis forma. *Prob. minor:* Sive in naturalibus sive in artificialibus ea, quae diriguntur in finem semper per unum dirigentem et gubernantem diriguntur, unde: *Unus est Deus* qui omnia in finem dirigit, in familia *unus est caput,* in navi *unus est nauta* etc. ratio est quia per unum ordo et finis aptius obtinetur; neque multa tendunt in unum finem nisi in unitate quadam conveniant.

Conclusio II. — *Attenta deficientia humanae naturae in societate civili ea forma regiminis, in qua potestas condendi leges reponitur in una persona, quae omnibus praeest, advocatis etiam aliis principibus ab ea dependentibus et quorum etiam consensus exigitur ad leges condendas, est coeteris formis perfectior.*

*Prob.* Ad rectam gubernationem societatis civilis tria necessario requiruntur, ita ut, quo perfectius obtinentur in aliqua forma regiminis, tanto perfectior sit dicenda; videlicet 1.° requiritur unitas directionis cum omnes cives ad eumdem finem tendant, 2.° requiri-

tur cognitio societatis gubernandae et dirigendae, 3.° requiritur ut pax conservetur in populo et in multitudine sub directione, quae fit per leges. Atqui attenta deficentia humanae naturae haec tria simul in nulla alia forma regiminis habentur tam perfecte, quam in forma regiminis in conclusione recensita. Ergo recensita forma in conclusione est perfectior coeteris formis regiminis. *Maj.* manifesta videtur. *Minor prob.* 1.° *Habetur unitas directionis*, quia ex hoc quod ponitur potestas, seu jus proponendi leges exclusive in una persona cui alii principes subduntur, principium movens ad bonum commune per leges est unum; 2.° per hoc quod ipsa sola non potest condere leges, nisi adscitis principibus diversarum provinciarum et ex eorum consensu, providetur sufficienti cognitioni, quae requiritur ad leges condendas pro ipsa societate et ipsi prudentiae, quae fortasse deest regi, 3.° per hoc autem quod sine consensu inferiorum principum, qui provinciis aut civitatibus praesunt, leges non feruntur, facilius pax populi obtinetur et leges magis amantur et custodiuntur, cum omnes cives quodammodo habeant aliquam partem in principatu; nam principes ex omnibus possunt eligi, et ab omnibus eliguntur. — In aliis autem formis aut una, aut altera conditio deest, ut patet intuenti. (cf. S. Th. 1-2. q. 5.ª a. 1.° corp.).

Conclusio III. — *Forma regiminis repraesentativi seu constitutionalis, qualis nunc viget imperfectissima est inter omnes.*

*Prob.* Illa forma regiminis est imperfectissima inter omnes, in qua deest unitas auctoritatis supremae. Atqui in forma regiminis repraesentativi deest unitas supremae potestatis. Ergo forma regiminis repraesentativi imperfectissima est. *Maj. patet*, quia nihil in societate est necessarium sicut unitas potestatis, qua membra uniformiter in unum finem dirigantur.

*Prob. minor:* Potestas *legislativa* in suo exercitio considerata (ut omnes concedunt) est in collegio deputatorum. Potestas *executiva* nomine est in rege, re autem est in ministris a rege delectis, qui omnino independens est in eis deligendis; neque ad collegium deputatorum hoc pertinet, neque collegium deputatorum jus habet dirigendi *executores* legis, sed ad summum jus habet non approbandi per votum. Potestas autem *judiciaria* in suo exercitio considerata omnino independens est a potestate *legislativa* et *executiva*, ut patet. Ergo habetur divisio supremae potestatis in societate.

2.° Contingere potest quam facillime quod potestas legislativa de uno collegio ad aliud transeat quod omnino oppositum sentit ac praecedens, et via totaliter opposita per leges populum gubernet. Hinc sequuntur factiones in ipso populo qui pace et unione omnino destituitur, ut tristis experientia docet. Item potestas executiva quam facillime ad eos ministros devolvitur, qui prioribus legibus omnino hostiles sunt, quae tamen leges quam maxime necessariae vel utiles esse possunt; quia tamen factioni cui favent ministri non placent, executio ipsa nullimode a ministris curatur.

3.° Ministri et deputati, quia a factione aliqua populi delecti sunt et ab ipsa pendent, ideo non bono communi, sed bono privato, aut desideriis illius factionis satisfaciendis facillime intendunt. Hinc novae divisiones in populo, quae societatem pessumdant.

456. **Observatio**. — Observandum tamen est, monarchiam absolutam posse degenerare, ob vitium principis in *tyrannidem,* et *Aristocratiam* in *Oligarchiam,* quae consistit in dominio paucorum divitum opprimentium plebem, et *Democratiam* in *Radicalismum,* qui est potentatus populi, seu multitudinis, opprimentis divites, vel coetum divitum, contra bonum sociale.

## Caput X.

### De officiis et juribus nationum seu de jure gentium.

457. **Ratio capitis.** — Considerata societate civili in se oportet ut consideretur societas civilis in ordine ad aliam. Nam quamvis una sit societas civilis quoad speciem: quia societas civilis constat ex multitudine hominum et ex auctoritate dirigente ipsam multitudinem ad pacem et tranquillitatem ordinis, tamen sunt multae societates civiles numerice distinctae, quae societates sunt ipsae *nationes*. Quae est ergo relatio, quae extat inter eas? *Nationes* possunt considerari in statu pacis et in statu belli: officia ergo inter nationes sub utroque statu adsignanda sunt: non quidem omnia, sed praecipua et universaliora.

458. **Jura et officia nationum in statu pacis.** — Jura et officia nationum in statu pacis sunt vel ex ipsa natura directe sive immediate et primo, sive per ratiocinationem, vel ex pacto seu ex consensu voluntatis. Ex ipsa natura quatenus scilicet societates considerantur ut quaedam personae, quae sunt sui juris; et dicuntur personae morales. Unde sicut quaelibet persona humana quoad suas operationes et quoad proprium esse ab alia est independens, suis propriis juribus gaudens, ita quaelibet societas seu natio ab alia societate civili seu natione est omnino independens et gaudet suprema potestate cum suis juribus in ordine ad finem suum consequendum. His positis diversae conclusiones statuuntur.

Conclusio I. — *Quaelibet natio 1.° tenetur amore prosequi alias nationes;* 2.° *non tamen tenetur eam dili-*

*gere magis quam se, aut quantum se,* 3.° *habet officium alias nationes non laedendi.*

Haec conclusio est fere evidens ex terminis, unde proprie probatione non indiget, imo vix indiget declaratione.

*Declaratur:* 1.° Quilibet homo tenetur diligere alios homines: ergo quaelibet multitudo ordinata in societate tenetur diligere alias multitudines, eadem enim est ratio, cum eadem natura sit in uno et in pluribus hominibus (cf. n. 363); et ideo una natio prosequi debet dilectione alias nationes.

*Secunda pars* sequitur ex eodem principio: quilibet homo non tenetur magis quam se, vel quantum se diligere alium hominem; ergo etiam si plures homines simul sumantur ut contingit in multitudine, quae societatem constituit, non tenentur magis vel quantum se diligere plures homines in alia societate adunatos.

*Tertia pars* sequitur ex prima, nam ex hoc ipso quod natio vel societas tenetur diligere aliam nationem, sive societatem non potest licite ipsam laedere.

459. **Corollaria.** — I. Gravius ergo peccatum consistit in hoc, quod natio laeditur quam individuum, imo tanto gravius quanto bonum commune societatis praeponderat bono individui.

II. Invadere et sibi subiicere gentes seu territorium alicujus nationis ob cupiditatem dominandi, vel ob aliud praetextum est gravissimum scelus contra justitiam; est verum latrocinium.

Conclusio II. *Nationes jus habent inter se efficiendi contractus ad mutuam pacem et prosperitatem.*

*Prob.* Unaquaelibet persona sive physica, sicut est individuum, sive moralis jus habet arripiendi ea media dummodo in se non sint inhonesta, quae conferunt ad propriam utilitatem, prosperitatem et pacem

obtinendam. Atqui contractus sive fiant inter personas physicas, seu individua, sive inter personas morales possunt esse media, imo sunt media, naturaliter ordinata ad utilitatem, prosperitatem et pacem contraentium, si sapienter fiant. Ergo non solum individua, sed etiam nationes jus habent efficiendi contractus ad utilitatem seu prosperitatem et pacem reipublicae.

460. **Observationes.** — Observandum est tamen 1.° tales contractus fieri debere legitima auctoritate, 2.° ad bonum commune vere et per se esse ordinandos, non ad utilitatem privatam principis, aut alterius particularis personae.

461. **Corollaria.** — I. Jus ergo habent nationes conficiendi contractus, quibus amicitia conservetur et foveatur, et insuper ut facilius et convenientius statuantur amicabiles communicationes, ut contingit per *nuntios*, seu *legatos* etc. qui immunitate et independentia gaudent. Et generaliter contractus, qui mutuam conviventiam respiciunt jus conficiendi habent.

II. Jus est etiam nationibus conficiendi contractus qui materialem prosperitatem respiciunt: hujusmodi sunt contractus, seu tractatus commerciales, extraditionis malefactorum, ne scilicet delicta eorum, qui ad alias nationes confugiunt remaneant impunita.

III. Jus habent nationes conficiendi contractus ut se ab inimicis defendant per mutuum auxilium.

Contractus qui fiunt inter nationes causa se defendendi ab hostibus *foedera* dicuntur.

462. **Quaestio.** — Quaeritur nunc an natio, quae patitur ab hostibus injustam adgressionem vel etiam cum dissentiones oriuntur in ea et rebelliones contra principem, jus habeat implorandi opem ab alia natione, et an haec jus habeat opem ferendi. Sententia negans dicitur *principium* de *non interventu*.

Conclusio. — *Natio quaelibet jus habet implorandi opem quando injustam adgressionem patitur, vel cum dissensiones et rebelliones in ea oriuntur contra principem;* 2.° *jus habet etiam ferendi opem alteri nationi quae in dictis circumstantiis reperitur.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Quaelibet natio jus habet conservandi seipsam cum propria independentia ab alia natione, et ideo jus habet repellendi vim sibi injuste illatam contra propriam existentiam. Ergo jus habet arripiendi ea media, quae praesto ei esse possunt, dummodo in se sint honesta, et alia media quaerendi et sibi procurandi. Ergo si per se non habet media sufficientia, vel convenientia ad repellendam vim, jus habet implorandi opem ab alia natione.

*Confirmatur:* Homo individuus, vel familia jus habet implorandi opem ab alio individuo, vel ab alia familia ad vim injusti adgressoris repulsandam. Ergo a fortiori potest implorare opem multitudo hominum, et ideo societas vel natio, quae est multitudo sub auctoritate constituta et ordinata.

2.ª pars patet, ex probatione primae partis, nam si opem ferre non esset licitum, seu si natio opem ferendi non haberet jus neque opes licite posset implorare ab ea, illa natio quae vim patitur.

*Prob. directe:* Individuum et familia etiam non vocata jus habent opem ferendi et defendendi, alterum individuum et alteram familiam ab injusto adgressore. Ergo a fortiori una multitudo jus habet et opem ferendi et defendendi aliam multitudinem ab injusto adgressore. — Principium ergo de *non interventu* omnino absurdum est.

463. **Definitio belli.** — Nomine belli intelligitur: *Status nationum per vim mutuo certantium, quarum saltem una quaerit jus suum tueri.*

Dicitur *Status nationum* quia bellum non consistit

in aliquo facto particulari certaminis, aut praelii, sed majorem vel minorem diuturnitatem importat, et includit ipsam praeparationem, et unum vel plura certamina, seu praelia; dicitur *nationum* quia inter nationes diversas bellum exercetur. Additur per *vim mutuo certantium,* quia bellum non est purus dissensus unius partis ab alia quae passive se habeat, sed est dissensus nationum externus et violentus exterius manifestatus.

Denique dicitur: *quarum* (nationum) *saltem una quaerit jus suum tueri*, quia contingere potest quod utraque natio putet habere jus ad bellandum, quo in casu utraque intendit jus suum tueri. Licet una verum jus intendat, altera vero non verum jus, sed id quod putat esse jus.

464. **Observatio.** — Ea quae dicimus non conveniunt bello *civili,* sed bello quod est inter *nationes;* proinde de bello civili non loquimur.

465. **Divisio belli.** — Bellum aliud est justum, aliud injustum: bellum justum habetur cum servantur tres sequentes conditiones: 1.° conditio est ut sit susceptum auctoritate Principis, imo ejus mandato bellum est gerendum: non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ipsa jus suum in judicio superioris repetere; 2.ª conditio est ut sit justa causa susceptum, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur; 3.ª conditio est ut intentio bellantium sit recta; qua scilicet ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur.

466. **Quaestio.** — Bellum defensivum esse licitum per se evidens est: neque ab ullo negatur, si verificentur conditiones expositae, nam si individuum jus habet propulsandi vim sibi illatam ab injusto adgressore, a fortiori id est concedendum multitudini.

Quaestio igitur restringitur ad bellum offensivum, quaeritur nempe an sit licitum inferre bellum ad injuriam illatam ulciscendam, seu vindicandam.

Conclusio. — *Bellum, dummodo conditiones expositae verificentur, licite potest inferri ad injuriam illatam ulciscendam*

*Prob.* Natio seu societas potest licite repetere ab alia natione, seu societate jus suum. Atqui nonnisi per bellum offensivum potest una natio ab alia jus suum repetere, si haec nolit sponte jus ablatum alteri nationi reddere. Ergo licite potest inferre bellum offensivum ad jus suum repetendum idest ad illatam injuriam ulciscendam. *Major patet:* nam cum quodlibet individuum possit repetere jus suum, id a fortiori potest ipsa multitudo in societate adunata. *Minor* vero *prob.* Natio laesa ab alia natione, in casu quo haec nolit restituere jus ablatum, non potest ipsam cogere per judices, cum judices internationales, quibus subiiciantur nationes non existant. Ergo nullum aliud medium relinquitur nationi repetendi jus ab alia, quam bellum.

*Confirmatur:* Ut inter individua pax et justitia habeatur provisum est a natura ut per competentem auctoritatem delicta et injuriae ab individuis procedentes puniantur. Ergo a fortiori dicendum est naturam providisse per aliquod medium efficax ut etiam inter nationes pax et justitia habeatur; non enim censendum est naturam magis providisse individuis singularibus, quam multitudini congregatae in societate. Sed si bellum ad ulciscendam injuriam esset illicitum, natura non providisset convenienter et sufficienter paci et justiae, quae esse debent inter nationes. Ergo bellum offensivum ad ulciscendam injuriam non potest esse illicitum ex sua natura.

467. **Observatio.** — Qui bellum offensivum juste suscipit ad injuriam vindicandam tenetur petere satisfactionem seu ut jus ablatum restituatur, antequam bellum suscipiat, neque bellum juste inferre potest nisi ei denegetur debita et conveniens satisfactio.

468. **Belli indictio.** — Qui bellum offensivum infert, tenetur ex more apud omnes gentes excultas recepto bellum annuntiare ei, cui bellum infert, antequam procedat contra ipsum, quae annuntiatio vocatur *indictio* belli. At ad id certe non tenetur qui bellum init se defendendi gratia, cum hoc ab offensore supponi possit. *Indictionem* belli ad jus gentium pertinere est certum cum sit communis philosophorum sententia.

469. **Quae liceant in bello justo.** — In bello justo quaeritur jus ablatum, et ideo ut pax inter nationes restituatur: unde ea omnia, quae juri naturae adversantur, etiam quae et juri gentium vitanda sunt contra hostes, secus nova ratio discordiae et belli statuitur; ergo et promissa servanda sunt inter hostes et mendacia vitanda.

Solummodo igitur honesta permittuntur, quae sunt necessaria ad ulciscendam vindictam et ad jus ablatum repetendum; consequenter vitandae sunt saevitiae, quae crudelitatem sapiunt.

470. **Agenda post bellum.** — Post bellum victor, si bellum juste suscepit, jus habet repetendi omnia bona, quae ratione belli suscepti amisit, sive expensas, sive quaecumque alia quae recuperari possint: et pars quae seccubuit tenetur haec omnia praestare. Non tamen victor semper jus habet, vel territorium, sive in toto, sive in parte suae dictioni subiicere; neque destituendi principem, sed solum repetere tantum quantum necesse est ad injuriam reparandam et jus proprium recuperandum, vel tuendum.

## Caput XXI.

### De societate religiosa

471. **Definitio societatis religiosae.** — Societas religiosa definiri potest: *Congregatio seu adunatio hominum ad debitum cultum Deo exhibendum.* Dicitur *congregatio hominum,* quia sine adunatione hominum societas nulla esse potest. Per hoc quod additur ad *debitum cultum Deo exhibendum* adsignatur finis societatis religiosae proprius. Cultus autem dupliciter Deo exhiberi potest actibus interioribus, in quibus exhibendis praecipue consistit (n. 345) religio, et actibus exterioribus; et societas ad cultum Deo exhibendum utroque modo ordinatur.

472. **Quaestiones.** — Existentia societatis religiosae est factum universale, quod a nullo verti in dubium potest; igitur supposita ejus existentia; quaerimus: 1.° de ejus necessitate, 2.° de ejus fine principali, 3.° de eius visibilitate et 4.° de ejus excellentia respectu societatis civilis. Quibus quaestionibus per unam conclusionem respondetur.

Conclusio. — *Societas religiosa est exigentia naturae humanae;* 2.° *Finis principalis et immediatus societatis religiosae est interior hominis perfectio in ordine ad Deum;* 3.° *Societas religiosa debet esse visibilis;* 4.° *Societas religiosa natura sua est superior societate civili.*

*Prob.* 1.ª *pars:* Natura humana exigit Deo conjungi exhibendo ei debitum cultum sicut primo principio et ultimo fini per actus religionis tum interiores tum exteriores. Atqui homo non potest Deo sicut primo principio et ultimo fini conjungi per actus interiores et exteriores sine societate religiosa. Ergo homo ex

sua natura exigit societatem religiosam. *Prob. minor.* Homo non potest ex seipso solo, sine societate religiosa recte sentire de Deo nam ad recte sentiendum de Deo requiritur divina revelatio ut supra dictum est (n. 341), quae nonnisi per societatem religiosam conservari potest, et ideo neque potest Deo conjungi per actus interiores et exteriores debitos ut primo principio et ultimo fini.

*Prob.* 2.ª *pars:* Finis immediatus et principalis societatis religiosae non potest esse nisi religio, idest Deo conjungi exhibendo ei debitum cultum ut primo principio et ultimo fini, in quo consistit hominis perfectio. Sed homo principaliter et immediate Deo conjungitur per actus interiores. Ergo finis immediatus et principalis societatis religiosae est perfectio interior hominis in ordine ad Deum.

*Prob.* 3.ª *pars*: Illa societas debet esse visibilis quae importat communicationem inter membra ipsius per signa sensibilia. Sed societas religiosa inter homines existens importat communicationem per signa sensibilia. Ergo societas religiosa debet esse visibilis. *Prob. minor:* Nam homines inter se se non possunt communicare tum quoad actus interiores, tum exteriores, nisi per signa sensibilia.

*Prob.* 4.ª *pars:* Cum natura societatis desumatur ex fine, illa societas est superior et nobilior cujus finis superior et nobilior reperitur. Sed finis societatis religiosae est superior et nobilior fine societatis civilis. Ergo societas religiosa est superior societate civili. *Prob. minor:* Nam finis proximus societatis religiosae est perfectio animae per virtutem in ordine ad Deum, et finis ultimus est possessio ipsius Dei per perfectam cognitionem et dilectionem: finis autem societatis civilis sunt bona exteriora et naturalia quae in hac vita terminantur, idest pax et tranquillitas exterior.

473. **Corollaria.** — I. Ex tertia parte conclusionis, sive ex eo quod societas religiosa est visibilis sequitur, quod etiam auctoritas debet esse in subjecto visibili, nam societas sine auctoritate proportionata et correspondente repugnat. — Sed quia auctoritas socialis importat potestatem legislativam, executivam et coactivam; haec triplex potestas etiam auctoritati religiosae convenire dicendum est.

II. Ex quarta parte conclusionis idest ex superioritate societatis religiosa respectu societatis civilis, sequitur quod etiam auctoritas societatis religiosae sit superior auctoritate civili. Nam auctoritas ipsa in societate ex fine desumitur.

Conclusio I. — *Absolute loquendo non repugnat quod in eodem subjecto, seu in eadem persona reperiatur potestas societatis civilis et religiosae.*

*Prob.* Non repugnat quod duae potestates quarum una alteri subordinatur sint in eodem subjecto, seu in eodem persona. Atqui potestas societatis civilis subordinatur potestati societatis religiosae. Ergo potestas societatis civilis et potestas societatis religiosae possunt esse in eodem subjecto, vel in eadem persona. *Prob. minor:* Potestas societatis desumitur ex fine, et ideo potestas unius societatis subordinatur potestati alterius societatis quando finis primae subordinatur fini secundae societatis. Atqui finis societatis civilis subordinatur fini societatis religiosae, nam finis societatis civilis sunt bona exteriora, idest pax et tranquillitas exterior, quae subordinantur perfectioni interiori animae seu paci interiori, quae est finis societatis religiosae.

Conclusio II. — *In societate religiosa omnia elementa reperiuntur, quae necessaria sunt ad constituendam societatem perfectam.*

*Prob.* Elementa requisita ad constituendam societatem perfectam sunt sequentia: 1.° membra, quae sunt elementum materiale, 2.° finis independens a fine alterius societatis, nam si finis alicujus societatis sit dependens a fine alterius societatis, tunc prima societas non erit sui juris, utpote a secunda dependens in sua parte formalissima et in suo specificativo; 3.° potestas distincta et independens a potestate alterius societatis. Atqui in societate religiosa, haec omnia reperiuntur. Ergo in societate religiosa omnia elementa reperiuntur, quae necessariâ sunt ad constituendam societatem perfectam. *Prob. min.* 1.° reperiuntur membra, quae sunt homines, 2.° reperitur finis et quidem independens a fine cujusque societatis, etiam societatis civilis; nam finis societatis religiosae est interior prefectio hominis, quae attenditur per unionem ad Deum per actus interiores praecipue; huic autem fini potius subordinatur finis societatis civilis; 3.° in societate relisosa reperitur potestas independens a potestate civili, nam potestas desumitur ex fine, et ideo ex fine nobiliori et independente habetur potestas independens, finis autem societatis religiosae non dependet ex fine societatis civilis, ut dictum est.

# INDEX

## Anthropologia seu tractatus de homine


CAPUT I.

*Anthropologiae objectum et divisio.* — 1. Ratio hujus tractatus — 2. Anthropologiae objectum — 3. Anthropologiae divisio. . . . . Pag. 1

CAPUT II.

*De natura animae humanae.* — 4. Quid doceant materialistae circa essentiam seu naturam animae rationalis — 5. Corollarium — 6. Corollarium — 7. Quaestio — 8. Determinatio quaestionis — 9. Solvuntur difficultates — 10. Quaeres . . . » 3

CAPUT III.

*De immortalitate seu de incorruptibilitate animae humanae.* — 11. Immortale et incorruptibile — 12. Corruptibile per se et per accidens — 13. Immortale ab intrinseco et immortale ab extrinseco — 14. Questio definienda — 15. Solvuntur difficultates . . . . . » 12

Caput IV.

*De unione animae humanae ad corpus.* — 16. Ratio capitis — 17. Quaestio prima — 18. Sententiae philosophorum — 19. Corollaria praecedentis doctrinae — 20. Solvuntur difficultates contra 2.am conclusionem — 21. Solvuntur difficultates contra 3.am conclusionem . . . . . » 19

Caput V.

*De multiplicatione animarum intellectualium in hominibus, et de unitate animae in quolibet individuo.* — 22. Quaestio prima — 23. Questio secunda — 24. Sententiae — 25. Corollaria — 26. Explicatur modus quo anima dat esse multiplex corpori — 27. Objectio . . . . . » 28

Caput VI.

*De sede animae rationalis.* — 28. Quaestio — 29. Quid in sententia Platonica — 30. Quaestio secunda — 31. Advertenda — 32. Punctum quaestionis — 33. Observatio. . . . . » 33

Caput VII.

*De facultatibus animae humanae in genere.* — 34. Ratio capitis — 35. Quaestio — 36. Sententiae — 37. Solvuntur difficultates — 38. Advertenda pro solutione aliarum difficultatum — 39. Quaestio secunda — 40. Corollaria — 41. Genera potentiarum animae — 42. Potentiae vegetativae — 43. Alia divisio potentiarum animae — 44. Quaestio prima. » 37

## Caput VIII.

*De facultatibus sensitivis.* — 45. Ratio capitis — 46. Numerus facultatum sensitivarum in homine — 47. Quaestiones circa sensus internos — 48. Quaestio secunda — 49. Corollarium . . . . . » 44

## Caput IX.

*De appetitu sensitivo.* — 50. Quid intelligatur nomine appetitus sensitivi — 51. Corollarium — 52. Appetitus concupiscibilis et irascibilis — 53. Corollarium — 54. Recensentur actus concupiscibilis appetitus, qui dicuntur passiones — 55. Principaliores passiones recensentur . . . . . » 47

## Caput X.

*De potentiis intellectivis.* — 56. Duplex potentia intellectiva — 57. Unica potentia intellectiva cognoscitiva in anima existit — 58. Intellectus — 59. Intelligentia — 60. Memoria — 61. Ratio — 62. Intellectus speculativus, intellectus practicus — 63. Conscientia — 64. Quaestio — 65. Quaestio secunda — 66. Doctrina kantiana — 67. Formae kantianae — 68. Divisio formarum — 69. Ideae kantianae — 70. Conclusio doctrinae kantianae — 71. Consectaria hujus doctrinae — 72. Corollarium. » 51

## Caput XI.

*De intellectu possibili et agente.* — 73. Intellectus possibilis, et intellectus agentis notio — 74. Quaestio — 75. Quomodo intellectus se habeat circa sensibilia cognoscenda — 76. Responsio ad propositam quaestionem . . . . . » 61

## Caput XII.

*De voluntate.* — 78. Quid intelligitur nomine voluntatis — 79. Existentia voluntatis, et distinctio ejus ab appetitu sensitivo — 80. Dependentia appetitus sensitivi a ratione et voluntate — 81. Observatio — 82. Objectum voluntatis — 83. Quaestio — 84. Necessitatis species — 35. Necessarium ex principio intrinseco duplex — 86. Necessarium ex principio extrinseco duplex — 87. Observatio . » 65

## Caput XIII.

*De libertate arbitrii.* — 88. Quaestio — 89. Osores libertatis — 90. Notio libertatis — 91. Libertas in actu primo et in actu secundo — 92. Solvuntur difficultates — 93. Quid est indifferentia et ejus species — 94. Quaestiones — 95. Quaestio prima . . . . . » 71

## Caput XIV.

*De relatione et ordine inter voluntatem et intellectum, et de radice libertatis humanae.* — 96. Mutua dependentia existit inter voluntatem et intellectum — 97. Tamen dependentia voluntatis ab intellectu est major simpliciter loquendo quam intellectus a voluntate — 98. Corollarium — 99. Quaestio — 100. Quaestio altera — 101. Corollarium » 80

## Caput XV.

*De speciebus intelligibilibus seu de ideis.* — 102. Ratio capitis — 103. Quaestio — 104. Sententiae philosophorum — 105. Idealistarum sententia. —

106. Quaestio secunda — 107. Sententiae diversae — 108. Corollaria . . . . . » 86

## Caput XVI.

*De origine idearum.* — 109. Sententia Platonis quoad originem nostrarum idearum — 110. Aliorum philosophorum sententiae — 111. Sententia Rosminiana . . . . . » 92

## Caput XVII.

*Sequitur de origine idearum, et earum causa statuitur.* — 112. Sententia antiquorum philosophorum — 113. Quid doceant recentiores sensistae — 114. Refutatio — 115. — Determinatur origo idearum — 116. Explicatur modus quo ideae seu species intelligibiles producuntur in intellectu — 117. Exempla adferuntur ad hanc doctrinam illustrandam — 118. Duplex abstractio distinguenda — 119. Corollarium . . . . . » 97

## Caput XVIII.

*De objectis nostrarum cognitionum et de ipsa cognitione.* — 120. Ratio capitis — 121. Objecta nostrarum cognitionum — 122. Verbum exterius — 123. Verbum interius — 124. Verbum imaginatum — 125. Corollarium . . . . . » 103

## Caput XIX.

*Modus quo anima humana cognoscit se et singularia per intellectum.* — 126. Duplex cognitio animae humanae — 127. Modus cognoscendi singularia determinatur — 128. De qua reflexione sit intelligenda doctrina S. Thomae exposita — 129. Corollarium . . . . . » 108

Caput XX.

*De cognitione rerum supersensibilium.* — 130. Quid doceant ontologistae circa Dei cognitionem — 131. Pro solutione difficultatum — 132. Traditionalistarum sententia circa cognitionem rerum supersensibilium . . . . . » 112

Caput XXI.

*De origine animae humanae.* — 133. Materialistarum sententia circa originem animae humanae — 134. Aliae sententiae recensentur — 135. Refutantur expositae sententiae — 136. Animae humanae origo determinatur — 137. Doctrina Ecclesiae — 138. Solvuntur difficultates — 139. Quaestio — 140. Sententiae variae — 141. Sententiae falsae refelluntur et propositae questioni respondetur — 142. Quaestio altera — 143. Solvuntur difficultates. » 116

## Theologia naturalis

Caput I.

*De existentiae Dei demonstrabilitate.* — 144. Discrimen theologiae naturalis a theologia revelata — 145. Divisio theologiae naturalis — 146. Quid sentiant philosophi circa cognitionem existentiae Dei . . . . . » 135

Caput II.

*Dei existentia demonstratur.* — 147. Dei existentia multis argumentis demonstratur — pag. 145. Solvitur difficultas . . . . . » 138

CAPUT III.

*De atheismo.* — pag. 146. Atheismi notio et divisio — pag. 147. Multiplex Dei cognitio solet distingui — pag. 147. Duplex ignorantia — 148. Quaestio — 149. Quaestio altera . . . . . » 146

CAPUT IV.

*De natura Dei.* — 150. Ratio capitis — 151. Quaestio — 152. Punctum quaestionis — 153. Sententiae . . . . . » 149

CAPUT V.

*De simplicitate divinae naturae.* — 154. Errores — 155. Corollarium . . . . . » 153

CAPUT VI.

*Quomodo se habeat Deus in ratione causandi respectu rerum.* — 156. Quadruplex genus causarum — 157. Quaestio — 158. Sententiae — 159. Solvuntur difficultates . . . . . » 156

CAPUT VII.

*De perfectione naturae divinae.* — 160. Quid significetur hoc nomine perfectus — 161. Corollarium — 162. Corollaria — 163. Quaestio. . . . . » 160

CAPUT VIII.

*De unitate et veritate Dei.* — 164. Quaestio prima — 165. Altera quaestio — 166. Corollaria . » 165

## Caput IX.

*De attributis absolutis divinae naturae.* — 167. Ratio capitis — 168. Quaestiones — 169. Sententiae. » 169

## Caput X.

*De attributis naturae divinae absolutis in speciali.* — 170. Attributa naturae divinae absoluta recensentur et declarantur — 171. Corollarium — 172. Corollarium . . . . . » 172

## Caput XI.

*De intellectu et scientia Dei.* — 173. Ratio capitis — 174. Corollaria — 175. Quaestio — 176. Corollarium. . . . . » 175

## Caput XII.

*De cognitione Dei respectu futurorum.* — 177. Ratio capitis — 178. Divisio obiectorum quae a a mente nostra cognoscuntur — 179. Futura non habent ex se se ut sint futura, sed ex aliqua causa — 180. Futura necessaria et futura contingentia — 181. Corollaria — 182. Futura absoluta et futura conditionata — 183. Quaestio — 184. Sententia Molinistarum — 185. Corollarium — 186. Modus quo Deus cognoscit futura conditionata explicatur — 187. Divisio scientiae divinae — 188. Scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis — 189. Scientia media — 190. Solvuntur difficultates. » 181

Caput XIII.

*De voluntate Dei.* — 191. Ratio capitis — 192. Corollaria — 193. Divisiones voluntatis divinae adsignantur — 194. Quinque signa circa voluntatem divinam adsignantur — 195. Voluntas antecedens et voluntas consequens — 196. Amor in Deo — 197. Corollaria . . . . . » 208

Caput XIV.

*De providentia Dei.* — 198. Ratio capitis — 199. Quid intelligatur nomine providentiae — 200. Corollaria — 201. Solvultur difficultates . . . » 214

Caput XV.

*De potentia Dei.* — 202. Ratio capitis — 203. Potentia activa et potentia passiva — 204. Corollaria — 205. Quaestio — 206. Corollarium . . » 219

Caput XVI.

*De influxu potentiae divinae in ea quae a Deo producuntur.* — 207. Quaestio — 208. Corollaria . » 221

Caput XVII.

*De actione divina in causas secundas.* — 209. Executio divinae providentiae — 210. Corollaria — 211. Quaestio — 212. Sententiae philosophorum — 213. Advertenda — 214. Punctum quaestionis — 215. Argumentum speciale pro voluntate humana — 216. Corollaria . . . . . » 223

CAPUT XVIII.

*Solvuntur objectiones contra praemotionem physicam.* — 217. Solvuntur difficultates . . . » 230

CAPUT XIX.

*De mente S. Thomae.* — 218. Mens S. Thomae — 219. Verba S. Thomae afferuntur ex summa theologica — 220. Afferuntur quaedam verba S. Thomae ex qu. de Potentia . . . . . » 240

## Philosophia Moralis seu Ethica

CAPUT I.

*Natura et divisio philosophiae moralis.* — 221. Ethicae seu philosophiae moralis notio — 222. Divisio — 223. — Divisio Ethicae generalis . . Pag. 249

CAPUT II.

*De ultimo fine humanarum actionum seu hominis generice inspecto.* — 224. Ratio capitis — 225. Actiones hominis et actiones humanae — 226. Quaestio — 227. Duplex consideratio finis . . . » 250

CAPUT III.

*De obiecto beatitudinis.* — 228. Ratio capitis — 229. Beatitudo obiectiva et beatitudo formalis — 230. Quaestio — 231. Sententiae philosophorum circa beatitudinem obiectivam — 232. Conditiones requisitae ad obiectum beatitudinis — 233. In quo consistat beatitudo obiectiva, seu quid sit obiectum beatitudinis determinatur — 234. Corollarium — 235. Observatio . . . . . » 255

CAPUT IV.

*De beatitudine formali.* — 236. Quaestio — 237. Sententiae — 238. Advertenda — 239. Corollaria. » 260

CAPUT V.

*De voluntario et involuntario.* — 240. Ratio capitis — 241. Actiones a voluntate elicitae — 242. Multiplex est actio elicita a voluntate — 243. Quid sit actus imperatus — 244. Actus imperans et actus imperatus — 245. Definitio voluntarii — 246. Voluntarium perfectum et imperfectum — 247. Voluntarium necessarium et liberum — 248. Voluntarium directum et indirectum — 249. Voluntarium positivum et negativum — 250. — Qnaestio . . . . . » 264

CAPUT VI.

*De iis quae influunt in voluntarium ex parte passionum.* — 251. Quid sint passiones — 252. Quaestiones — 253. Advertenda — 254. Duplex consideratio concupiscentiae respectu voluntatis actus — 255. Metus notio — 256. Advertenda Advertenda . . . . . » 268

CAPUT VII.

*De moralitate seu de bonitate et malitia actuum humanorum.* — 258. Bonum et malum in actionibus humanis — 259. Corollaria — 260. Quaestio — 261. Sententiae reponentes supremum criterium moralitatis in aliquo extrinseco breviter exponuntur et refelluntur — 262. Advertenda — 263. Sententiae quae normam moralitats in aliquo subiectivo reponunt et earum refutatio — 264. Obje-

ctivum criterium moralitatis statuitur — 265. Corollarium . . . . . » 272

CAPUT VIII.

*De facultate cognoscitiva moralitatis.* — 266. Duplex consideratio actionum humanarum — 267. Quid est conscientia — 268. Divisiones conscientiae — 269. Conscientia invincibiliter et vincibiliter erronea — 270. Conscientia dubia et conscientia probabilis — 271. Conscientia scrupulosa et conscientia perplexa — 272. Conscientia laxa, conscientia rigorosa et rationalis — 273. Conscientia obligans, consulens, permittens — 274. Conscientia recta . . . . . » 277

CAPUT IX.

*De principiis moralitis.* — 275. Prima bonitas et malitia in actionibus humanis — 276. Circumstantiae — 277. Quaestiones — 278. Corollaria — 279. Circumstantiae mutantes vel multiplicantes speciem; augentes, sive aggravantes bonitatem aut malitiam. . . . . » 280

CAPUT X.

*De indifferentia actuum qui ab homine producuntur.* — 266. Actus indifferens explicatur — 281. Quaestio — 282. Advertenda — 283. Observatio I — 284. Observatio II. . . . . » 283

CAPUT XI.

*De virtutibus moralibus et de vitiis.* — 285. De existentia habituum in voluntate humana — 286. Corollarium — 287. Virtus et vitium — 228. Corollarium — 289. Divisio generica virtutis — 290. Divisio virtutis moralis — 291. De virtutibus cardinalibus . . . . . » 286

CAPUT XII.

*De iis quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae.* — 292. Triplex consideratio actuum humanorum — 293. Corollaria — 294. Quaestio — 295. Advertenda — 296. Conditiones praecipuae ad meritum vel demeritum — 297. Meritum de congruo et meritum de condigno — 298. Meritum de condigno ex rigore justitiae et de condigno ex condignitate . . . . . » 289

CAPUT XIII.

*De actibus humanis in ordine ad eorum principium extrinsecum, seu de lege.* — 299. Ratio capitis — 300. Definitio legis — 301. Quaeres — 302. Corollaria — 303. Lex aeterna — 304. De lege naturae — 305. Corollaria — 306. Extensio legis naturalis — 307. Quaestiones — 308. Corollaria . . » 275

CAPUT XIV.

*De sanctione legis naturalis.* — 309. Sanctionis legis notio . . . . . .

CAPUT XV.

*De lege positiva.* — 310. Quid est lex positiva — 311. Lex naturalis et lex positiva, seu jus naturale et jus positivum. — 312. Juris positivi divisio — 313. Jus divinum sive lex divina — 314. Corollarium — 315. Quaestio — 316. Athei, materialistae, pantheistae etc. — 317. Quaestio — 318. Corollarium — 319. Jus gentium — 320. Quaestio — 321. Sententiae variae — 322. Advertenda — 323. Corollaria — 324. Observatio . . . . » 306

## Ethica specialis seu jus naturae

### Caput I.

*De jure et officio generatim.* — 325. Ratio capitis — 326. Juris notio et divisio — 327. Jus sumitur pro lege — 328. Divisio juris objective et subjective — 329. Jus congenitum et jus adventitium — 300. Jus alienabile — 331. Proprietates jurium — 332. De officiis — 333. Divisio officiorum — 334. Officium juridicum et non juridicum — 335. Quaestiones — 336. Corollaria » 317

### Caput II.

*De officiis hominis erga Deum seu de religione.* — 337. Ratio capitis — 338. Quid intelligatur religionis nomine explicatur — 339. Corollaria — 340. Corollaria . . . . . » 323

### Caput III.

*De religione interiori et exteriori.* — 341. Ratio capitis — 342. Corollarium — 343. Revelatio supernaturalis — 344. Cultus internus — 345 Cultus externus . . . . . » 326

### Caput IV.

*De officiis quae homo habet erga seipsum.* — 346. Ratio capitis — 347. Tria in homine considerantur — 348. Quaestio — 349. Corollaria — 350. Quaestio altera — 351. Sententiae — 352. Solvuntur difficultates — 353. Observatio — 354. Quaestio — 355. Quid et quotuplex jus proprietatis — 356. Punctum quaestionis — 357. Corollarium — 358. Advertenda — 359. Corollaria — 360. Quaestio altera — 361. Sententiae — 362. Corollarium . . » 332

CAPUT V.

*De officiis et juribus erga alios.* — 363. Ratio capitis — 364. Corollaria — 365. Quaestiones — 366. Advertenda — 367. Advertenda ante solutionem 2.ae quaestionis — 368. Quid est mendacium — 369. Observatio . . . . . » 345

CAPUT VI.

*De officiis et juribus quae concernunt transmissionem proprietatum ex una ad aliam personam.* 370. Triplex modus transmittendi dominium ex una ad aliam personam — 371. Corollaria — 372. Definitio contractus — 373. Contractus bilaterales et unilaterales — 374. Quaestio — 375. Advertenda . . . . . » 352

CAPUT VII.

*De societate in genere.* — 376. Ratio capitis — 377. Quid est sociétas explicatur — 378. Corollarium — 379. Diversae species societatis recensentur 380. Corollaria — 381. Corollaria . . . . . » 356

CAPUT VIII.

*De matrimonii natura et causa.* — 382. Ratio capitis — 383. Definitio matrimonii — 384. Quaestio — 385. Corollaria . . . . . » 360

CAPUT IX.

*De honestate matrimonii* — 386. Questio — 387. Solvuntur difficultates contra 1am partem conclusionis — 388. Obj. contra 2.am partem concl. — 389. Quaestio 2a. . . . . » 364

CAPUT X.

*De indissolubilitate matrimonii.* — 390. Quaestio prima . . . . . » 370

CAPUT XI.

*De impedimentis matrimonii.* — 391. Quaestio — 392. Sententiae — 393. Praenotanda — 394. Solvuntur difficultates . . . . . » 372

CAPUT XII.

*De officiis et juribus conjugum et cæterorum membrorum societatis domesticae.* — 395. Ratio capitis — 396. Corollaria — 397. Corollarium — 398. Corollaria — 399. Officia et jura parentum in filios determinantur — 400. Harum sententiarum brevis refutatio — 401. Corollaria — 402. Officia filiorum erga parentes — 403. Officia praecipua parentum in filios recensentur — 404. Quaestio — 405. Societas herilis definitur — 406. Famulatus licitus est — 407. Servitus stricte accepta seu mancipatio — 408. Corollaria . . . . . » » 376

CAPUT XIII.

*De societatis civilis fine et origine seu causa.* — 409. Elementa societatis civilis materialia — 410. Necessitas alterius societatis, cæ societate domestica distincta, quae dicitur societas civilis, probanda est et ejus natura declaranda — 411. Corollarium — 412. Quaestio prima — 413. Corollaria — 414. Quaestio secunda — 415. Sententiae circa originem societatis civilis in genere . . » 387

CAPUT XIV.

*De auctoritate societatis civilis.* — 416. Ratio eorum quae dicenda sunt — 417. Definitio aucto-

ritatis seu potestatis civilis — 418. Quaestiones — 419. Sententiae — 420. Corollarium — 421. Undenam determinatio subiecti auctoritatis in concreto desumatur — 422. Observatio — 423. Corollaria . . . . . » 394

CAPUT XV.

*De potestate legislativa judiciaria et executiva sccietatis civilis in genere.* — 424. Ratio capitis — 425. Quaestio prima — 426. Sententiae — 427. Corollaria — 428. Quaestio secunda — 429. Divisio potestatis judiciariae — 430. Quaestio tertia . » 404

CAPUT XVI.

*De extensione potestatie legislativae in societate civili.* — 431. Quaestio prima — 432. Quid docuerint quidam recentiores philosophi — 433. Quaestio secunda — 434. Punctum quaestionis — 435. Observatio — 436. Quaestio secunda . . . . » 409

CAPUT XVII.

*De societate civili in ordine ad religionem.* — 437. Ratio capitis — 438. Quaestio — 439. Errores — 440. Corollaria — 441. Quaestio secunda — 442. Corollaria . . . . . » 417

CAPUT XVIII.

*De officiis et juribus subditorum in ordine ad potestatem civilem seu ad leges.* — 443. Quaestio — 444. Lex multiplex esse potest — 445. Quaestio secunda — 446. Quaestio tertia — 447. Distinctio tyranni — 448. Punctum quaestionis — 449. Quaeres » 424

CAPUT XIX.

*De diversis formis regiminis societatis civilis.* — 450. Ratio capitis — 451. Variae formae regiminis

recensetur — 452. Divisio regiminis monarchici — 453. Regimen quod vocant monarchicum constitutionale seu repraesentativum — 454. Aliae formae regiminis recensentur — 455. Quaestio — 456. Observatio . . . . . » 429

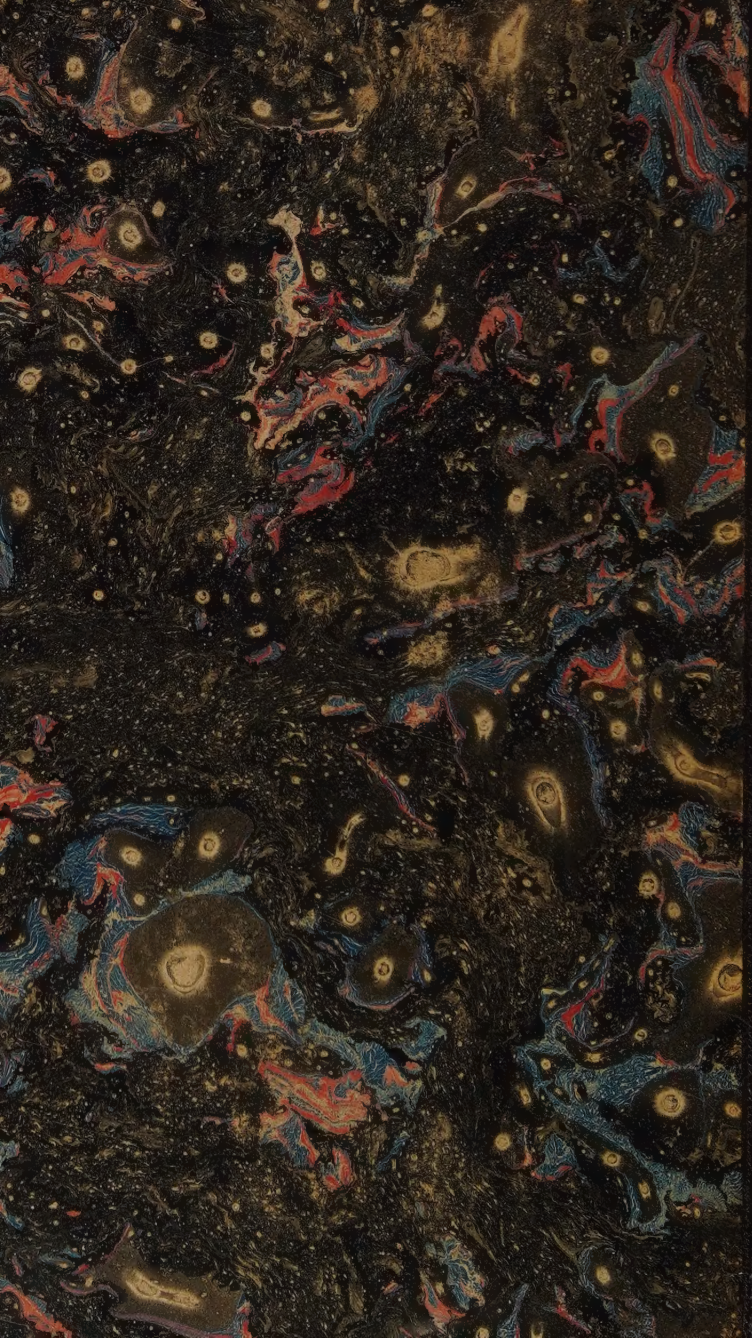
## Caput XX.

*De officiis et juribus nationum seu de jure gentium.* — 457. Ratio capitis — 458. Jura et officia nationum in statu pacis — 459. Corollaria — 460. Observationes — 461. Corollaria — 462. Quaestio 463. Definitio belli — 464. Observatio — 465. Divisio belli — 466. Quaestio — 467. Observatio — 468. Belli indictio — 469. Quae liceant in bello justo — 470. Agenda post bellum . . . . » 436

## Caput XXI.

*De societate religiosa.* — 471. Definitio societatis religiosae — 472. Quaestiones — 473. Corollaria . » 439

102 436
L6
v.2 Compendium
philosophiae
scholasticae /
I. Lottini

102 436
L6
v.2 Compendium
philosophiae
scholasticae /
I. Lottini

Graduate Theological Union Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA. 94709